محمد الخباز

صورة المرأة في التراث الشيعي

تفكيك لآليات العقل النصّي



مؤسسة الانتشار العربي

محمد الخباز

صورة المرأة في التراث الشيعي
تفكيكٌ لآليات العقل النصّي

مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffustion Company

صورة المرأة في التراث الشيعي
تفكيكٌ لآليات العقل النصّي

محمد الخباز

مؤسسة الانتشار العربي

ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 961-1-659148 فاكس: 961-1-659150

ISBN 978-9953-529-08-0

الطبعة الأولى 2009

الفهرس الموضوعات

الإهداء

إلى آية الله العظمى: العقل.

يَرتَجي الناسُ أَن يَقومَ إِمامٌ ... ناطِقٌ في الكَتيبَةِ الخَرساءِ

كَذَبَ الظَنُّ لا إِمامَ سِوى الـ ... ـعَقلِ مُشيراً في صُبحِهِ وَالمَساءِ

فَإِذا ما أَطَعتَهُ جَلَبَ الـ ... ـرَحمَةَ عِندَ المَسيرِ وَالإِرساءِ

إِنَّما هَذِهِ المَذاهِبُ أَسبا ... بٌ لِجَذبِ الدُنيا إِلى الرُؤَساءِ

فَاِنفَرِد ما اِستَطَعتَ فَالقائِلُ الصا ... دِقُ يُضحي ثِقلاً عَلى الجُلَساءِ

أبو العلاء المعري

المقدِّمة

النقدُ في المجتمعات الدينية هو بمنزلة الجريمة التي يُعاقب عليها الإنسان. فالمجتمع الديني يجعل من التسليم مرادفاً للإيمان، والإيمان مرادفاً للثبات على الموروث، والثبات على الموروث مرادفاً للتدين.

بينما يتخذ النقد في المجتمعات المتقدمة معرفياً طابعاً إيجابياً. فالنقد مرادفٌ للسؤال، والسؤال مرادف للحركة العقلية، والحركة العقلية مرادفة للتغير، والتغير مرادف للتقدم المعرفي. إننا لن نتمكن من إنتاج نظرية جديدة إلا إذا نقدنا أولاً النظرية القديمة وعرَّينا قصورها.

باختصارٍ، فإنّ هذا الكتاب هو تمرينٌ على النقد؛ ليس النقد الاعتباطي أو الانطباعي، بل النقد المعرفي الممنهج والقائم على أسس معرفية. وبالتالي فليسَ هدف هذا الكتاب هو الوصول إلى اليقين. إنهُ كتابٌ ينقد، ويفكّك، ويحلّل. إنه لا يبني بقدر ما يهدم، حيثُ الهدمُ فعلٌ إيجابي يؤدي إلى التطور وَفقَ الفكر السابق، بينما هو فعلٌ سلبيٌ في الفكر الديني يؤدي إلى التقهقر.

والصراع بين النزعة النقدية والنزعة التسليمية هو صراعٌ قديمٌ وما يزال. هو نفسه الصراع بين القديم والجديد، هو نفسه الصراع بين اليقين والشك، هو نفسه الصراع بين الاتباع والإبداع، هو نفسه الصراع بين أهل النقل وأهل العقل، هو نفسه الصراع بين العقل النصّي والعقل الفلسفي.

وليس سبب تبنينا العقل الفلسفي هو أن العقل الفلسفي معصومٌ من الخطأ في حين أن العقل النصي لديه العديد من المشاكل، كما سنبين في هذا الكتاب، بل لأننا نرى أن سيادة العقل الفلسفي أحد الأسباب المهمة للنهضة في أي مجتمع. ففي العقل الفلسفي يتم إنتاج الأفكار والمعرفة على أنها أفكار بشرية يمكن أن تكون خاطئة، مما يجعل العقل الفلسفي يقوم بمراجعة دائمة ونقد صارم

لما ينتجه من أفكار ومن معرفة دون خوف ودون محاذير، ومتى اكتشف خللاً ما في فكرةٍ ما أو في معرفةٍ ما فإنه يقوم بجبر الخلل إما بإصلاح الفكرة وإما بالإتيان بفكرة جديدة تحل محل القديمة. أي أن العقل الفلسفي بمرور الزمن يقوم بتطوير أفكاره وتغيير ما يلزم تغييره من أفكار تعيق نهضته ومسيرته إلى الأمام. بمعنى أن الأفكار تأخذ مكانتها بحسب قيمتها المعرفية الذاتية، ومتى ما كانت الأفكار هزيلة معرفياً أدى ذلك إلى زوالها وحلول أفكار أقوى منها، وهذا ما يؤدي إلى التطور. في حين أن الأفكار في العقل النصي تأخذ قيمتها من شيء خارج عليها، من النص الذي يسندها، وبالتالي فالعقل النصي يمنع نقد هذه الأفكار وتطويرها وتغييرها، بحجة أنها أفكار إسلامية ومعرفة مقدسة لأنها مستخرجة من نص مقدس، وهذا ما سنبيِّن فساده. وبالتالي فالعقل النصي يمنع عملية التغيير والتطوير، أي يمنع عملية النهضة المعرفية، فالنهضة مرادفة للتغيير والتطوير، في حين أن العقل النصي يكرِّس الثبات والتمسك بالماضي، باعتبار أن النصوص الإسلامية ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان، فالمعرفة المستخرجة منها أيضاً يجب أن تكون ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان.

فارقٌ آخرُ مهمٌّ بين العقلين، هو أن العقل الفلسفي يسعى لتكوين ثقافته وتصوراته عن العالم وعن الآخرين بنفسه من خلال أسس عقلانية، ومن خلال معرفة هو ينتجها، بينما يقوم العقل النصي بتكوين ثقافته ومعرفته من خلال وسيط هو النص، أي أن النص يصبح بمثابة العقل لديه، في حين أن العقل يأخذ دوراً هامشياً، حيث يصبح مجرد أداة لمعرفة ما يقول النص، بعكس العقل الفلسفي الذي يأخذ العقل عنده دوراً رئيسياً، فهو الذي ينتج المعرفة بنفسه، ولا يستخرجها من مكانٍ آخر. فالعقل النصي مثلاً في قضية المرأة لا ينظر إلى المرأة في وجودها وواقعها التاريخي والاجتماعي والإنساني، بل ينظر إليها من خلال النص، فيذهب إلى النص ويبحث عما يقوله عن المرأة، ثم يُكوِّن صورته الذهنية بناءً على ما استخرجه من النص، وبناءً على هذه الصورة يقوم بالتعامل مع المرأة وإصدار القوانين التي تتعلق بحياتها.

والقارئ لتاريخ الصراع بين العقلين يعلم أن الغلبة كانت عادةً للعقل النصي، خصوصاً في المجتمعات الدينية، حيثُ الناسُ يميلون إلى الخضوع للسلطة

الدينية بخطابها المستند إلى النص الديني، فليس لديهم القدرة على تعرية هذا الخطاب واكتشاف حيله التي سنتحدث عنها بالتفصيل لاحقاً. ولأن الناس بعقلها البسيط غير قادرة على فهم العقل الفلسفي وما ينتجه من معرفة ونظريات تحتاجُ إلى تأمل ومستوىً من النضج الفكري ليس متاحاً للكثيرين، فهم يعادون هذا العقل، والناس أعداء ما جهلوا. ولذلك أنت تجد حين تقرأ التاريخ أن جميع من تبنوا هذا العقل الفلسفي اتهموا بالزندقة والخروج على الدين، وعانوا ما عانوا في سبيل أفكارهم ومبادئهم، كالمعتزلة والفلاسفة، وليس المعري الذي افتتحنا بأبياته هذا الكتاب هو الوحيد فيهم. وأبياته هذه يمكن اعتبارها بمنزلة (المانيفستو) للعقلانيين، حيثُ يشير فيها إلى خضوع الناس لتصوراتهم الدينية، بينما المفترض أن يكون العقل قائدهم وإمامهم. ويشير فيها كذلك إلى أن الصدق في القول المرادف للجهر بما هو خلاف السائد يؤدي إلى النبذ والنفي والتعرض لغضب الناس الذين لا يعلمون أن هناك من يستغل خضوعهم الديني لتكريس سلطته عليهم.

السلطة الدينية أو أصحاب العقل النصي يَدَّعون أن ما يقدمونه للناس من معرفة هو الدين الذي يجب أن يتبع. وفي هذا الكتاب سنقوم بكشف زيف هذا الادعاء من خلال النظر النقدي في ما أنتجه التراث الشيعي في عددٍ من حقوله حول المرأة. وقد اخترنا ما أُنتج حول المرأة بالتحديد، لأن الإسلاميين المعاصرين، وهم أبناء العقل النصي أيضاً، يرفضون النظرة السلبية إلى المرأة، ويبرئون الإسلام من تلك النظرة، غير أننا حين ننظر في التراث الديني لن نجد فقط أن العلماء القدماء كانوا يتبنون تلك النظرة السلبية، بل كانوا يقدمونها على أنها دين، وعلى أنها نظرة الإسلام ونظرة المعصوم إلى المرأة. بل وسنجد أنهم يستندون إلى أحاديث كثيرة موجودة في المجاميع الروائية الشيعية تدعم دعواهم، وتشرعن النظرة السلبية إلى المرأة. وهذا ما يثير لدينا أسئلةً عديدة وحرجة، أهمها:

1 ـ لماذا تبنّى أولئك العلماء القدماء هذه النظرة السلبية إلى المرأة والإسلام بريءٌ منها بحسب دعوى الإسلاميين المعاصرين، مع أنهم قضوا أعمارهم الطويلة في دراسة النص الديني بجدٍّ واجتهاد وصدق؟

2 ـ من أين أتت تلك النصوص الكثيرة التي تُشرع النظرة السلبية إلى المرأة، في حين أنه من المفترض أن تكون المجاميع الروائية مليئة بما يحارب

تلك النظرة ويجرِّمها؟ هل أتت من المصدر المقدس حقاً فأساء كل هؤلاء العلماء فهمها؟ أم أنها أتت من مصدرٍ آخر؟

وللإجابة عن هذين السؤالين المهمين وغيرهما من الأسئلة التي ستُثار لاحقاً قسَّمنا الكتاب إلى ثلاثة فصول:

● الفصل الأول: وفيه نقوم باستعراض صورة المرأة السلبية التي أنتجها التراث الشيعي في أربعة حقول:

1 - شروح نهج البلاغة حيث يشتغل الشرّاح على استخراج المعرفة من نص نهج البلاغة.
2 - كتب التفاسير حيث يشتغل المفسّرون على استخراج المعرفة من النص القرآني.
3 - كتب الفقه حيث يشتغل الفقهاء على النص الحديثي والقرآني.
4 - كتب الأخلاق حيث يتم تحويل المعرفة المستخرجة من النص الديني إلى نصائح عملية تُقدم للناس على أنها ما يطلبه الدين من الإنسان.

مقارنين صور المرأة في هذه الحقول بعضها ببعض وبما شاع في الموروث العربي والحضارات السابقة عن المرأة من صورة سلبية.

● الفصل الثاني: وفيه نبحث الخلل المنهجي الذي جعل أصحاب العقل النصي القدماء يقعون في هذا الخطأ. هذا الخلل الذي ما زال موجوداً لدى أصحاب العقل النصي المعاصرين لثباتهم على المنهج نفسه وانغلاقهم عما أنتجه العقل الإنساني من ثورة في المناهج.

● الفصل الثالث: وفيه نبحث عن السبب الذي جعل من المدونة الحديثية مليئة بالنصوص التي تشرعن النظرة السلبية إلى المرأة. ونبحث دلالات هذه الظاهرة.

وكما يلاحظ القارئ، ليس هذا البحث بحثاً دينياً يريد أن يثبت النظرة الإسلامية الصحيحة إلى المرأة. وكذلك فهو ليس بحثاً حقوقياً يريد أن يثبت الحقوق التي يجب إعطاؤها إلى المرأة. وكذلك فهو ليس بحثاً اجتماعياً يتناول وضع المرأة في المجتمعات الدينية. وإن كان يتقاطع مع هذه البحوث المهمة في

مناطق كثيرةٍ منه، إلا أنه في الأساس بحثٌ ثقافي، يبحث في كيفية إنتاج المعرفة، والمناهج، وآليات التفكير، وأدوات التعامل مع النصوص، وإن كانت المادة التي يحللها هي مادة دينية. بمعنى آخر، إن معالجة هذا الكتاب لما أنتج حول المرأة في التراث الديني ما هو إلا وسيلة لتفكيك آليات العقل الذي أنتج هذا التراث وبيان خلله المنهجي. هذا العقل الذي نرى أنه أحد أسباب تأخرنا معرفياً عن الحضارات المتقدمة عموماً، وأحد أسباب معاناة المرأة في مجتمعاتنا خصوصاً.

صحيح أن أصحاب العقل النصي المعاصرين يقولون إن الإسلام أكرم المرأة ورفع شأنها، لكنهم ما قالوا ذلك للدفاع عن حقوق المرأة بل للدفاع عن النص، لكي لا يقال عنه إنه غير حضاري. فهم يرفعون تكريم الإسلام للمرأة شعاراً فقط، لكنك حين تنظر إلى واقع المرأة في المجتمعات الدينية فستجد أنه واقعٌ متردٍّ ما زالت تحكمه النظرة السلبية إلى المرأة. ونحنُ حينَ ننقد هذا العقل النصي الذي أنتج تلك الصورة ونعرّي آلياته فإنما نساهم في تحرير المرأة من واقعها هذا بطريقةٍ ما.

وشخصياً لم أجد من يبحث موضوع المرأة في التراث الديني الشيعي من جهة ثقافية، باستثناء بعض من الجهود الفقهية التي تحاول إعادة النظر في أحكام النساء، ولكنها تبحث الموضوع من جهة فقهية لا ثقافية كما سنفعل. كما أني لم أجد من يربط مشكلة المرأة في التراث الديني بمشكلة العقل النصي في البحوث الشيعية التي اطلعت عليها عن العقل النصي.

أما بالنسبة إلى المنهج الذي استخدمناه في تحليلاتنا، فإننا لم نقتصر على أداةٍ منهجيةٍ واحدة، بل لجأنا إلى أدوات أخرى تنتمي على نحو عام إلى حقلين أساسيين هما الحقل البنيوي والحقل الهرمنيوطيقي، وذلك ما فرضته طبيعة البحث، وسنفصل الحديث لاحقاً عن هذه المناهج ودواعي استعمالها. إضافةً بالطبع إلى أدوات النقد النسوي التي تمثل الأدوات الرئيسية في تفكيك الخطاب الذكوري الذي يمثل مادة هذا الكتاب.

متمنياً أن يقدّم هذا الكتاب إضافةً إلى الجهود النقدية القليلة الصادرة عن الداخل الشيعي. ولعل السبب في قلة هذه الجهود هو أن المذهب الشيعي ما زال يواجه هجوماً عنيفاً من الخارج، مما يجعله منشغلاً في صراعه مع الآخرين للبقاء

صامداً، هذا الصراع الذي نشأ في الماضي بعنفٍ وما يزال. في حين أن النقد الداخلي يحتاج إلى بيئة هادئة خالية من الصراع تجعل من الذات لا ترى خطراً في العملية النقدية يهدد وجودها، وهذا غير متوافرٍ للمذهب الشيعي حتى الآن.

ولهذا الصراع بين السنّة والشيعة تأثير سلبي في عملية النقد الداخلي وحركة الإصلاح الشيعية من جهتين: الأولى، أن الشيعة ينظرون إلى السنة على أنهم عدوٌّ متربص يريد أن يستغل أي ثغرة في الفكر الشيعي لمصلحة معركته، وعملية النقد الداخلي تقوم على كشف الثغرات في الفكر أساساً، وبالتالي فإن ما تقوم به حركة الإصلاح سيساهم في تحقيق أهداف العدو المُتربص، فمن الطبيعي إذاً أن يحارب الفكر الشيعي عملية النقد والإصلاح ما دام ينظر إلى الآخر السنّي على أنه عدوّ يجب أن ينتصر عليه ولا يترك له منفذاً أو ثغرة يستغلها. الثانية، أن الفكر الشيعي سيرفض أي حركة نقد للمناطق التي سبق وأن شنّ السنّة هجوماً عليها، كموضوع الغلوّ في الأئمة ومعجزاتهم وكراماتهم وما شابه، لأن قبوله النقد في مثل هذه المناطق معناه اعترافه بأن عدوه كان مصيباً وأنه كان مخطئاً، بل إن الفكر الشيعي سيصر على هذه الموضوعات عناداً لعدوه حتى لو كشف النقدُ عن خللٍ فيها. بل سيتهم كل من تسول له نفسه النقد بأنه متأثر بالفكر السنّي أو ما شابه من التهم.

ومن الأسباب أيضاً لانعدام حركة النقد الداخلي سيادة العقل النصي في المجتمع الشيعي الذي يحارب النقد، ظاناً أنه يحافظ بذلك على وجوده، في حين أنه لا يحافظ إلا على تأخره. لذلك نتمنى من هذا الكتاب أيضاً أن يساهم في تحرير المجتمع من عوائق النهضة التي يسببها له العقل النصي بشكلٍ عام، مثلما يساهم في تحرير المرأة بشكلٍ خاص، فما موضوع المرأة الذي ندرسه هنا إلا وجه واحد من وجوه المعاناة التي يعيشها الأفراد في ظل المجتمع الديني بسبب سيادة هذا العقل. شاكراً في النهاية كل من قدّم لي العون في إمدادي بالمصادر التي احتاج إليها هذا البحث.

محمد الخباز

13 December 2008

تمهيد

I

تمهيدٌ تاريخي

ربما كان أرسطو أول من وضع نظرية فلسفية عن المرأة، وقد كانت نظريته مؤسسةً على نظريته في الميتافيزيقيا، التي قام بتطبيقها في مجال البيولوجيا أولاً، ثم في مجال الأخلاق والسياسية، لتمتد بعد ذلك وتشمل موضوع المرأة، ليثبت فلسفياً صحة الموضع الدوني للمرأة[1].

ونحنُ إذ نستعرض، باختصار آراء أرسطو في المرأة فلأن هذه الآراء سنجدها تتكرر كثيراً في أثناء الكتاب بشكلٍ واضح في التراث الديني الشيعي. وليس العلماء الشيعة ببدع عن باقي العلماء المسلمين، فمثل هذه الآراء موجودة في عمق الفكر العربي الإسلامي القديم، فلم يسلم منها فيلسوف ولا عالم دين ولا شاعر ولا أديب، بل إن هذه النظرية قد كانت هي النظرية السائدة في الفكر الغربي فترةً ليست بسيطة.

وسيكون استعراضنا مقتصراً على الآراء دون الخلفية الفلسفية التي تستند إليها، لأن استعراض الخلفية الفلسفية سيُبعدنا عن الموضوع[2]. وهذه الآراء هي:

1 ـ إن الطبيعة هي المسؤولة عن تزويد الذكر بمتطلبات الحاكم وتزويد الأنثى بمتطلبات المحكوم. أي أن علاقة الزوج بالزوجة على نحو حاكمٍ ومحكوم

(1) إمام عبد الفتاح: **أرسطو والمرأة**، ص7.

(2) يمكن مراجعة المصدر السابق ففيه بحث مفصل عن علاقة نظرية أرسطو في الميتافيزيقيا ونظريته في المرأة.

هي قَدَرٌ، وهي الحالة الطبيعية، مثل علاقة «**السيد والعبد**»[1]. **فالنساء «بالطبيعة أدنى من الرجال، وكانت وظيفتهن خدمة الرجال، ولهذا كان من الطبيعي أن يحكمهن الرجال، وكل هذه الوظائف والأوضاع والمراتب بالطبيعة لا بالعرف ولا بالعادات ولا بالتقاليد»**[2].

2 ـ إن الوظيفة الأولى للأنثى هي الإنجاب والولادة، أي أنها خُلقت لحفظ النسل[3]. وهذا هو المبرر الوحيد لوجودها على الإطلاق. فالأنثى موجودٌ يتسم بالدونية والسلبية فيما الذكر يتصف بالعلو والإيجابية، وعلى الأنثى أن تخضع لحكم الرجل فهو المؤهل والذي خلقته الطبيعة لذلك، فهو الذي عليه أن يفكر ويقرر ويقدم الحجج، أما الأنثى فما هي إلا وعاء له[4].

3 ـ ثمة فرقٌ بيولوجي بين الذكر والأنثى، يجعل من كمية الحرارة في دم الرجل أكبر منها في الأنثى، وهذه الزيادة لها علاقة بزيادة قوة ملكات النفس، وعليه فالرجل يتفوق على الأنثى من جهة قوة الملكات النفسية[5].

4 ـ المرأة أقل من حيث العقل والذكاء من الرجل، ولها في مجال الأخلاق فضائلها الخاصة والتي تختلف عن فضائل الرجل[6]. وعليه فمسألة تسلط الرجل على المرأة مسألة طبيعية جداً.

5 ـ النفس تنقسم إلى جانب عقلي وجانب لا عقلي، وفي الرجل يغلب الجانب العقلي، أما في المرأة فيغلب الجانب اللاعقلي، وهذا ما قررته الطبيعة[7].

---

(1) إمام عبد الفتاح: **أرسطو والمرأة**، ص35.
(2) المصدر السابق، ص36.
(3) المصدر السابق، ص48.
(4) المصدر السابق، ص57.
(5) المصدر السابق، ص62.
(6) المصدر السابق، ص76.
(7) المصدر السابق، ص87.

6 ـ على الزوجة الصالحة أن تضبط نفقات المنزل ولا تسرف في الاهتمام بالزينة، وعليها أن تلبي جميع مطالب زوجها وكأنها قوانين فرضتها الإرادة الإلهية[1].

هذه هي ـ باختصار ـ مكونات نظرية أرسطو عن المرأة. هناك أيضاً مصدرٌ آخر أضافَ بعض الملامح السلبية إلى صورة المرأة في التاريخ البشري غير الفكر الفلسفي الذي تجلى في النظرية الأرسطية وهو الفكر الديني ببعده الزهدي. لتصبح المرأة كما في العصور الوسطى للعالم المسيحي ذات علاقة وطيدة بالخطيئة الدينية، ولتصبح رمزاً للجنس، ورسولاً للشيطان، وبوابةً لجهنم، ومصيدةً على الرجل أن يتجنب الوقوع فيها[2]، فهي السبب في خروج آدم من الجنة. وما تحريم الزواج على الرهبان إلا تطور للفكرة التي تقول بأن المرأة مبعدةٌ عن الله، وأن الابتعاد عنها سبب في الوصول إلى الخلاص، حيث أصبح الجنس ضد المقدس وأول من قال ذلك هو بولس الذي يرى العذرية أفضل من الزواج[3]. ومن قوانين الكنيسة الأرثوذكسية أن على (المطران) الامتناع عن الزواج فذلك سبب في ترقيته من مراتب الرهبان[4]. ولذلك لم يستبعد القديس أوغسطين (354 ـ 430) أن يكون جسد الشيطان «**ملائماً للتناسل من الأجساد البشرية لأن الحديث عن علاقة الشياطين بالنساء الآدميات متفق عليه بين الوثنيين عباد الشياطين وبين المؤمنين الذين يلعنونها ويؤمنون بوجودها**»[5].

«ولقد ورثت المسيحية عن اليهودية نظرتها إلى الأنثى، وما فيها من استخفاف بعقلها، وبغض لعواطفها وانفعالاتها، واحتقار لجسدها الذي اعتبرته: مكمن الداء، ومصدر الفساد في المجتمع، وأصل الشر في الكون، وبداية انحراف السلوك الإنساني منذ بدأ الخلق. ثم أضافت إليها من عناصر الفكرين:

1 ـ إمام عبد الفتاح: **أرسطو والمرأة**، ص102.
2 ـ المصدر السابق، ص111.
3 ـ جيفري بارندر: **الجنس في أديان العالم**، ص280.
4 ـ المصدر السابق، ص281.
5 ـ عباس محمود العقاد: **إبليس**، ص86.

الإغريقي، والروماني ما عضَّد تلك النظرة وجعلها متماسكة، ولا سيما بعد أن استعار آباء الكنيسة نظرية أرسطو عن المرأة»[1]. فالقديس بولس مثلاً يرى «أن الوضع الثانوي ـ بل المتدني ـ للمرأة ينسجم تماماً مع النظام العام للكون، وهو في ذلك يشبه أرسطو فيما ذكره عن الهيراركية (أو الترتيب التصاعدي) القائمة في الأشياء والموجودات التي يزخر بها الكون. ومن ثم فقد أقام المعلم الأول دونية المرأة على أساس ميتافيزيقي وهكذا يفعل القديس بولس»[2].

أي أن المسيحية لم تكن هي مؤسسة هذه الأفكار بل استمدتها من الحضارات السابقة لها، مثل الحضارة اليونانية واليهودية، إذ «تنحدر المرأة في التراث اليهودي إلى أدنى مستوى حتى تكاد تقترب من مستوى الحيوانات والأشياء؛ فهي جزء من البيت الإسرائيلي، كما كانت جزءاً من الأسرة الرومانية، أي: ضمن التركة المكونة من العبيد والأموال. فالبيت عند بني إسرائيل يشمل: المرأة، والعبيد، والجواري، والثور، والحمار، والأشياء الأخرى. والرجل يسمى بعل (Baal)أي: السيد وتخاطبه الزوجة بعبارة (سيدي) وتعم الفرحة عند مولد الابن، لكن الأمر يختلف إذا كانت المولودة أنثى»[3]. أي أن المرأة كانت تُعتبر ضمن الأملاك الخاصة في تلك الحضارات «فإذا صح ما قاله عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي لويس هنري مورجان (L.H.Morgan: 1818- 1881) من وجود رابطة قوية بين الملكية الخاصة ووضع المرأة (والزوجة بصفة خاصة) لكان في ذلك تفسير بالغ الوضوح لعزلة المرأة (الزوجة أو من تصلح أن تكون زوجة) وتعقيمها ولفها في ثياب كثيفة حتى لا يظهر من جسدها شيء فيكون مدعاة للإثارة والفتنة وجذب الرجل»[4].

وقد أنتجت الكنيسة في القرون الوسطى أدباً يسمى (الكيروسيا) «أصبحت المرأة فيه أداة للمكر والإغراء. فهي شريرة وساحرة، ولها قدرة على غواية الناس

(1) إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحي والمرأة، ص15.
(2) المصدر السابق، ص 52.
(3) المصدر السابق، ص34.
(4) المصدر السابق، ص8.

مثل الشيطان. ففي إحدى مراثي ماثيولوس التي كُتبت من قبل أحد رجال الإكليروس في القرن الرابع عشر ما يلي: لقد قُدِّرَ لكل حقل أو طريق أن يصبح ورقة، ولكل عود أن يصبح ريشة، ولكل من يعرف الكتابة أن يكتب، فلن يكون هذا كافياً لوصف العورات والآثام والمصائب الموجودة في المرأة»[1].

وربما كانت هذه الأفكار التي تنتمي إلى البيئة الزهدية المسيحية متأثرة أيضاً بتراث الديانات الشرقية التي تدعو إلى الزهد والرهبنة، كالديانة البوذية. فقد رُوي عن (بوذا) أنه أجاب حينما سأله تلميذه (أناندا):

ـ كيف ينبغي لنا أن نتصرف حيال النساء؟

ـ لا تنظر إليهن، أجاب بوذا.

ـ ولكن ماذا نفعل إذا كان لا بد من رؤيتهن؟

ـ لا تتحدث إليهن.

ـ افترض أنهن تحدثن إلينا، ماذا نفعل عندئذ؟

ـ فقال بوذا محذراً: حذاريك منهن يا أناندا[2].

وقد رفض الرهبان البوذيون العلاقات الجنسية بوصفها (عملاً بويهيمياً) ونظروا إلى المرأة نظرة خوفٍ وازدراء، وسميت الحياة الرهبانية (براهما ـ تشاريا) وتعني حرفياً سلوك البرهمي أو الرجل المقدس، لكنها عُدَّت مرادفة للعفة أو الامتناع عن أي اتصالٍ جنسي[3]، لأن الانغماس في الشهوات الجنسية مدمرٌ للطاقة الروحية -كما ترى البوذية ـ ، بل إن الراهب ـ في التيارات الأرثوذكسية المتطرفة منها ـ لا يجوز له لمس أمه، حتى ولو وقع في حفرة فعليه أن يمد إليها عصاه لا يده[4]، وإن كانت هناك تيارات متسامحة في البوذية لا تمنع الزواج ولكن يبدو أنها الأقل.

---

(1) إبراهيم الحيدري: **النظام الأبوي**، ص 178.

(2) جيفري بارندر: **الجنس في أديان العالم**، ص63.

(3) جيفري بارندر: **الجنس في أديان العالم**، ص63.

(4) المصدر السابق، ص66.

أما في الديانة (اليانِيَّة) -نسبة إلى (ياني)- وهي ديانة تقشفية أكثر من الوسطية البوذية، فكانت ترى أن نبذ النساء هو الطريق لإنجاز الواجب الرهباني، وأن على الراهب الحكيم أن يدرك أن المرأة ليست سوى لوثة وأنها أشبه شيء بـ(الزعرور السام)[1]، وأن النساء (شياطين أنثوية) يُغوين الرجال ويجعلن منهم ألعوبة كما لو أنهم عبيد[2].

وقد ورد عن حكماء المشرق القديم أنهم يقسمون السحر إلى نوعين، الأول يسمونه سحر المجوس (Magic) وهي التسمية التي بقيت إلى يومنا هذا، والثاني يسمونه صناعة الساحرة (Witchcraft) **«ويؤخذ من اسمه هذا أنه كان مقصوراً على المرأة منذ كانت المرأة في العرف الشائع أداة في الغواية وعون الشيطان على كيده وعصيانه. فقد كان الأقدمون يخلطون بين فتنة المرأة بوحي الغريزة الجنسية وفتنتها بوسوسة الشيطان، ويحسبونها من ثم حبالة الشيطان يسخرها الشيطان أو تستعين به هي على تسخير المفتونين لأغراضها ومشتهياتها»**[3].

وقد وصل التطرف في بعض الديانات الهندية إلى الترهب ورفض النسل، إذ كانوا يعتقدون **«بأن العالم المحسوس شر وباطل وأن كل ما يربط الإنسان به شر وباطل مثله، وتشتمل روابط الإنسان بالعالم المحسوس على كل مطمع وكل شهوة وكل أمل يفتنه بلذة من لذاته أو قنية من مقتنياته، وتتجمع هذه الفتن قاطبة في (المرأة)»**[4]. وهم كذلك يقولون عن العالم المحسوس **«إنه (مايا) أو وهم وضلالة، وأنهم يصورون هذا (المايا) في صورة أنثى شديدة الفتنة والغواية، ويمثلون جمال العالم المحسوس بجمال الأنثى التي تستعين بالغريزة الجنسية على خداع المفتونين عن الحقيقة، فيحسبون اللذة نعمة تُبتغى وهي شقاء أبدي»**[5]. وهذا التصوير للعالم المحسوس (المايا) على أنه أنثى فاتنة هو بالضبط ما نجده

(1) جيفري بارندر: **الجنس في أديان العالم**، ص85.
(2) المصدر السابق، ص86.
(3) عباس محمود العقاد: **إبليس**، ص118.
(4) المصدر السابق، ص 45.
(5) المصدر السابق.

في التراث العربي، غير أن التراث العربي يستخدم مصطلح (الدنيا) بدل (المايا). وسنفصل الكلام حول هذه الصورة الفنية في دراستنا لنهج البلاغة في الفصل الثاني، وسنبين ما تختزنه من دلالاتٍ وثقافةٍ سلبيةٍ عن المرأة.

لاحظنا إذاً كيف أن هذه الرؤية الأرثوذكسية تنظر إلى المرأة على أنها موضوع جنسي فقط، وليس شيئاً آخر، وتجعل من المرأة مجرد جسد مثير للفتنة والإغواء، أي أن هوية المرأة هي فقط جسدها في هذه الرؤية التي لا تنظر إلى روح المرأة ولا إلى أخلاقها ولا إلى أي شيء آخر عدا الجسد. وبالتالي تجعل منها رمزاً للمُدنَّس في مقابل المقدس، ومن ثمّ على الرجل الابتعاد عنها للاقتراب من الله. وهذا ما جعل صورة المرأة تتشكل «**في قطاع هام من الثقافة العربية في صورة كائن شيطاني متبرج باعث على القلق والخوف يُشطب ويُحجب ويُسقط عليه كل المخاوف**»[1]. على أن هذه النظرة كما بيَّنا «**لا تخص المجتمعات العربية فقط، بل نجدها في معتقدات الكثير من الشعوب. (...) وهو تصور له استمراريات في العصر الحاضر في مناطق عديدة من العالم. وخص المرأة بكونها شيطاناً لما يحيل عليه من معاني الجنس والفتنة والإغراء**»[2]. ولذلك ليس من العبث أن نقرأ في المعاجم اللغوية أن الفتنة هي المرأة وأن الفتَّان هو الشيطان[3].

هذا التصور للمرأة في الفكر الأرثوذكسي هو ما يعطيه مبرر حجب المرأة بكل وسيلة ممكنة، فانطلاقاً «**من الاعتقادات التي ترى في المرأة أحد جنود الشيطان أو هي شيطان الإنس اعتبر الجسد الأنثوي فتنة تحل معه اللعنة أينما حل ويستهدف طهارة الإنسان/ الرجل ونزاهته واستقامته. جسد يثير الرغبة وإثارته تؤدي غالباً إلى توريط الرجل في خطايا لم يكن ليرتكبها فيُنظر إليه كضحية لسلاح شيطاني هو جسد المرأة**»[4]. الجسد الفتنة الذي يجب حجبه وعزله

(1) صوفية السحيري بن حتيرة: **الجسد والمجتمع**، ص 41.
(2) المصدر السابق، ص 45.
(3) انظر لسان العرب، مادة (فتن).
(4) صوفية السحيري بن حتيرة: **الجسد والمجتمع**، ص 47.

والابتعاد عنه. فبقدر «ما وقع إحاطة الجسد الأنثوي بالمحرمات بقدر ما احتاج المجتمع إلى تنمية آليات العزل والإقصاء لضمان النظام الاجتماعي وذلك بخلق مؤسسات ترسخ الهيمنة والسلطة الذكورية عن طريق آليات من بينها تقسيم المكان»[1].

وقد قسمت المجتمعات العربية الإسلامية المكان إلى قسمين متمايزين، واحدٌ للذكور يكون عاماً يتمتعون فيه بحرية الحركة، وآخر خاص بالإناث يحتوي المرأة ويفصلها عن العالم الخارجي «ويعبر هذا التقسيم في حد ذاته عن تصور معين للمرأة يختصرها في جسد باعث على الإغراء والفتنة ومن هنا ضرورة تقييده وعزله وتحديد المجال الذي يتحرك فيه»[2].

(1) صوفية السحيري بن حتيرة: الجسد والمجتمع، ص 100.
(2) المصدر السابق، ص 103.

II

تمهيد فلسفي

النظامُ الأبوي (البطريركي/ Patriarchy)

يرجع انتشار مصطلح البطريركية إلى حقلين أساسيين: الأنثروبولوجيا والنقد النسوي. الأنثروبولوجيون قاموا باستقراء أنواع الحكم في المجتمعات البدائية فوجدوا أن أكثر نظامٍ شائعٍ فيها هو النظام الأبوي، الذي يتمثل في سيطرة رجلٍ كبيرٍ في السن يكون بمنزلة الأب لباقي أفراد القبيلة الخاضعين لحكمه. في ما كان النظام الأمومي أو الأمومية (Matriarch) حيث تحكم الأم أقل شيوعاً. أما النقد النسوي فقد بدأ باستخدام المصطلح في السبعينات من القرن العشرين، وقد لعب موضوع هذا المصطلح دوراً مركزياً، إذ إن النقد النسوي قام بتتبع مظاهر السيطرة الذكورية في المجتمعات الإنسانية التي لا تسمح للمرأة بتجاوز موقعها الثانوي والدوني[1]، وفضح هذه المظاهر وعراها تعريةً نقدية.

وقد كشفت هذه الدراسات في النقد النسوي عن الحيلة الأساسية التي تقوم عليها الأيدلوجيا الذكورية، حيث اعتبرت هذه الأيدلوجيا أن الفارق البيولوجي بين الرجل والمرأة هو علامة على الفارق الاجتماعي والسياسي والثقافي، بمعنى أن تفوق الرجل في الجانب الاجتماعي والسياسي والثقافي هو أمرٌ طبيعي، كما هو الحال في الجانب البيولوجي، وعلى المرأة أن تخضع لأمر الطبيعة. بعبارةٍ أخرى «**إن الفارق الجنسي الطبيعي قد وُظِّفَ ليكون علامة امتيازٍ قيمية بين السائد والمسود، (. . .). يقول أرسطو مثلاً: إن الذكر بالطبيعة سائد، وإن الأنثى بالطبيعة ناقصة، الواحد حاكم والآخر محكوم، إن مبدأ الضرورة هذا يمتد إلى**

(١) دليل الناقد الأدبي، مصطلح البطريركية، ص 62 وما بعدها.

كافة البشر»[1].

كما كشفت هذه الدراسات عن أن الثقافة في المجتمعات البطريركية «**تنتظم بطريقة تهيئ هيمنة الرجل ودونية المرأة في كافة مناحي الحياة ومفاهيمها (الدينية والعائلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية التشريعية والفنية الأدبية). هذه الهيمنة التي أفضت بالأنثى إلى تبني هذه البنية الأيدلوجية وأصبحت تجسدها في حياتها وفكرها حتى أصبحت كالرجل ترى دونية نفسها كبدهية مطلقة**»[2]. وبذلك أصبحت الذكورة في هذه المجتمعات مقترنةً بالإيجابية والعقلانية والإبداع، بينما اقترنت الأنوثة بالسلبية والرضوخ والضعف والنقصان العقلي.

وبالتالي فالنظام الأبوي في المجتمعات البطريركية هو عبارة عن بنية ثابتة تتجلى على المستوى العائلي والقبلي والديني والاجتماعي والسياسي والثقافي وغيره، ينتظم أفرادها أو عناصرها في تراتب هرمي يمنح السلطة المطلقة لمن هو في أعلى الهرم والذي يسمى مجازياً الأب، ويفرض على الآخرين الخضوع لتلك السلطة، معاقباً كل من يخرج على ذلك النظام. وكلما قلَّت مرتبة الفرد في ذلك النظام قلت نسبة السلطة المعطاة له في علاقة طردية، بحيث أن من هو في قاع الهرم لا يملك أي سلطة حتى على نفسه كما هو حال الأنثى.

ومعلومٌ أن المجتمع العربي هو مجتمع أبوي، بل هو أكثر أبويةً من غيره، وأشد محاصرةً للفرد بعاداته وتقاليده على شتى المستويات، وأكثر تهميشاً للمرأة، وذلك لارتباطه بالبيئة الصحراوية والقيم القبلية. وإن كان الإسلام حاول أن يغير بعض تلك القيم إلا أنه لم يحاول التمرد على النظام الأبوي وإحلال نظامٍ بديلٍ منه. فالمجتمع الإسلامي «**سواء في الجاهلية أو الإسلام، مجتمع ذكوري، ولا يزال كذلك إلى اليوم (...). ومجتمع بهذه الروح الذكورية لا يمكن أن يسمح للمرأة بأن تنال موقعاً متميزاً فيه مع وجود الرجل. وقد عجز النص الديني عن تغيير هذه الروح لدى الرجل القبلي حين تم تحويله إلى الإسلام، (...) كانت المرأة في الجاهلية تابعاً للرجل بشكل عام، وظلت**

(1) دليل الناقد الأدبي، مصطلح البطريركية، ص153.

(2) المصدر السابق، ص330.

كذلك بعد الإسلام»[1]. «إن الادعاء بأن المجتمع البطريركي انتهى بظهور الإسلام مخالف لسنن الاجتماع وقوانين العمران، إذ إن الأعراف والتقاليد والنظم والأنساق التي استقرت في مجتمع ما لمئات الأعوام يستحيل أن تختفي فجأة»[2].

ومن خصائص هذا النظام الأبوي قيامه على مفاهيم السيطرة والهيمنة، وهي المفاهيم المضادة لمفاهيم التعددية وتوزيع السلطة التي رسَّختها الحركة الديمقراطية. وبهذا فالنظام الأبوي يحارب الفردانية، إذ يوجب على الفرد الخضوع لقيم القبيلة والجماعة، حتى لو كان ذكراً. ولذلك فالمفكرون مثلاً الذين يخرجون على أفكار القبيلة في المجتمع البطريركي معرضون للعقاب دائماً، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصى في المجتمع العربي والإسلامي.

أي أن معاناة الأنثى في هذه المجتمعات معاناة مضاعفة، فهي تشترك من جهة مع الذكر في كونها فرداً من أفراد القبيلة وعليها الخضوع لأحكامها وعاداتها وتقاليدها، ولا يجوز لها أن تكون ذات آراء أو سلوكيات لا تسمح بها القبيلة. في حين تنفرد من جهة أخرى بمعاناة خاصة لكونها أنثى تعاني سلطة الذكر الذي يعاني أصلاً من السلطة القبلية/ السلطة السياسية/ السلطة الدينية/ . . .، كفردٍ غير قادر على إبراز فرديته في مجتمعٍ يُلغي الفردية ويطلب منه أن يكون نسخةً من النموذج الذي يقرره الأب/ البطريرك.

وكعلامة على ذكورية مجتمعٍ ما نجد انتشاراً واسعاً للتصورات السلبية للمرأة في هذا المجتمع التي تقرر دونية المرأة ونقصان عقلها وضعفها وعدم كفاءتها وعدم قدرتها على التحكم في عاطفتها. هذه التصورات هي بمنزلة تبريرٍ لإبعادها عن مراكز السلطة في هذا المجتمع أياً كان نوع هذه السلطة، سياسيةً أم دينيةً أم غير ذلك، وإعطائها دوراً منزلياً، يتمثل في خدمة الزوج والسهر على راحته وإطاعة أوامره وتدبير أمور منزله وإنجاب الأطفال له. ولكي لا تلتفت المرأة إلى هذه الحيلة، فإن ثقافة هذا المجتمع تضخِّم لها معنوياً فضيلة دورها

(1) أحمد البغدادي: **أحاديث الدين والدنيا**، ص 80.

(2) خليل عبد الكريم: **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ص 263.

المناط بها. وفي المقابل تهددها بأقصى العقوبات في حال خرجت على طاعة الرجل. وسيمر معنا لاحقاً كيف أن المرأة ستكسب أجراً عظيماً على حسن تبعُّلها وطاعتها لزوجها حتى ولو أساء معاملتها، وفي المقابل فهي مهددة بالنار ولعن الملائكة في حال خرجت من منزلها دون إذن زوجها. وسنلاحظ أيضاً كيف أن هناك رغبة في عزلها عن المجتمع الرجولي بشتى الطرق، وكيف أن هذا المجتمع يرسم صورة مخيفة للمرأة على أنها فتنة عظيمة وأداة من أدوات الشيطان وذات كيدٍ عظيم لتحث الرجال على حبس نسائهم وحجبهن لكي لا يَفسُد المجتمع الذي يتصور نفسه طاهراً وملائكياً.

III

تمهيد ديني

ليسَ المجتمع الشيعي بحالة شاذة عن المجتمع العربي، فهو وإن كان غير قـ ئم على النظام القبلي الذي مازال موجوداً في مجتمعات أخرى، إلا أن بنية ـنظـام الأبوي البطريركي كما مرَّ معنا غير مقتصرة على القبيلة بواقعها البدوي، ـ هو يمتد ليتحكم في الدولة والدين والعائلة. وفي المجتمع الشيعي تتجلى تلك ـبنية البطريركية في الوجه الديني بشكل أبرز. حيث يتكون المجتمع الشيعي من ـفر د ملزمين بالخضوع لسلطة الإمام المعصوم الذي يمثل الأب في النظام ـأبوي، والذي يماثل شيخ القبيلة في النظام القبلي، والسلطان في النظام ـسيـسي، والزوج في النظام الأسري.

يعتقد الشيعة الاثنا عشرية بإمامة اثني عشر إماماً بَدءاً بعليّ بن أبي طالب و نتهاءً بالمهدي المنتظر. هؤلاء الأئمة الذين ينوبون عن الله (الأب الأكبر) في ـأرض[1]. وكما في النظام الأبوي فالأب لا يشاركه في سلطته أحد مثل الله تمـماً، ولذلك لا يكون هناك إمامان في الوقت نفسه، بل يُنتظَر موت الأب/ ـإمـم ليحل محله الذي ينصِّبه الأب إماماً أو أباً بعده. ولأن القبيلة لا بد أن يكون لها أب يمثل الأب الأكبر/ الله، فبعد موت الإمام الحادي عشر يعتقد ـشيعة بولادة الإمام المهدي آخر الأئمة واختفائه عن الأنظار من قديم الزمان إلى هذ اليوم وأنه سيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً

*) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 23، ص 128: قال رسول الله ﷺ:... يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمة، يا علي أنا وأنت والأئمة من ولدك سادة في الدنيا وملوك في الآخرة، من عرفنا فقد عرف الله، ومن أنكرنا فقد أنكر الله عز وجل.

وجورا[1]. وكما في النظام الأبوي أيضاً، حيثُ الأب لا يُقاسمه سلطته أحد من القبيلة، بل على الجميع الخضوع لسلطة الأب دون مناقشة، فيجب على الشيعة الخضوع للإمام خضوعاً تاماً في صغائر الأمور وكبائرها، فهو الإمام المعصوم الذي ينطق عن الله وهو المعصوم الذي لا يخطئ وهو المقدس الذي لا يجب المسّ به، وأي خروج عليه هو خروج على التشيع وعلى رحمة الأب الأكبر/ الله.

ونظراً لغياب الإمام المهدي فإن الشيعة لا بد لهم ممن يمارسُ دور الأب. وفي المجتمعات الإسلامية غير الشيعية استطاع الحاكم السياسي الذي لا يمثل الدين تولّي منصب الأب، لكن في المجتمعات الشيعية لم يتولَّ هذا المنصب إلا ممثلٌ للدين، سواء كان إماماً معصوماً في القرون الإسلامية الأولى، أو فقيهاً عالماً بالدين (وهو الذي يُعبَّر عنه بالمجتهد أو المرجع أو آية الله) في الفترة التالية لغياب الإمام الثاني عشر (329هـ)[2]. وقد اختلف علماء الشيعة في مقدار السلطة الذي يستحقه المرجع الديني، فهناك من ضيقها وهناك من وسعها حتى أوصلها إلى مقدار يساوي ربما مقدار السلطة المعطاة للمعصوم الغائب أو الأب، حيث يصبح المرجع هذا بمنزلة الأب الذي يجب على الجميع الخضوع لحكمه. وقد يكون الشيخ الأنصاري (1799 ـ 1864م) من أهم الذين ساهموا في صوغ العلاقة بين المرجع الديني والمكلفين «**التي تفترض وجوب عودة كل مكلف إلى فقيه واحد. أدى الإجماع النسبي على هذه النظرية إلى ظهور نظام المرجعية الدينية، وتحول الفقيه من مصدر للفتوى فقط إلى زعامة متمركزة ذات تأثير بالغ في حياة الشيعة**»[3]. وفي نهاية القرن التاسع عشر، تحولت المرجعية الدينية إلى

(1) المصدر السابق، ج 23، ص 20: عن أمير المؤمنين عليه السلام يقول: اللهم لا تخلو الأرض من حجة لك على خلقك ظاهر أو خافٍ مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك.

(2) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 90: عن إسحق بن يعقوب، قال سألت محمد بن عثمان العمري رحمه الله أن يوصل لي كتاباً سألت فيه عن مسائل أشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه [أي الإمام المهدي]: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله.

(3) توفيق السيف: **حدود الديمقراطية الدينية**، ص 44.

قوة سياسية بارزة في إيران؛ إذ «**يمثل تضمين نظرية ولاية الفقيه في دستور الجمهورية الإسلامية للعام 1980م نهاية النقاش الفقهي ـ الكلامي حول اشتراط العصمة في الحاكم، أو ربط الولاية بالإمام المعصوم. فبناءً على اجتهاد الخميني، منح الدستور الفقيه الحاكم جميع السلطات التي أقرَّها علم الكلام والفقه الشيعي للإمام المعصوم**»[1].

فلا فرق إذاً من جهة بنيوية بين المجتمع السنّي الذي يكون فيه السلطان أباً طاعته طاعة الله ولا يجوز الخروج عليه كما تنظر لذلك الآداب السلطانية[2] وبين المجتمع الشيعي الذي يكون فيه الإمام أباً طاعته طاعة الله ولا يجوز الخروج عليه، فالخليفة «**يحكم الأبدان ويتصرف في الأرواح بواسطة رجال الدين الرسميين، أما الإمام فيحكم النفوس ومن خلالها يحكم الأبدان، والمطلوب من الناس (الرعية، الأتباع) في كلتا الحالتين شيء واحد مبدئي وأولي: الطاعة**»[3]. وهذا ما يشابه النموذج الفارسي للحكم «**الذي ينبني على المماثلة بين الله والملك (كسرى) إن لم يكن على الدمج بينهما**»[4]. وهذه المماثلة البنيوية تدل على أن مصدرها ليس الدين بل هو النظام البطريركي، لأن هذه البنية موجودة لدى الأديان المختلفة وموجودة في الحضارات غير الدينية، فالمماثلة بين الله والأب الديني، «**بين الله والملك/ الإمبراطور، بين المدينة الإلهية والمدينة البشرية قديمة قدم الدين والسياسة في تاريخ الإنسانية، وليس النموذج الفرعوني سوى واحدٍ منها**»[5].

بطبيعة الحال فمسألة الإمامة والسلطة في الحالة الشيعية مسألة يطول فيها

---

1) توفيق السيف: **حدود الديمقراطية الدينية**، ص51.
2) للاستزادة انظر كتاب **العقل الأخلاقي العربي** لمحمد عابد الجابري، الفصل السابع، بعنوان: **التشريع للدولة الكسروية في الإسلام**.
3) محمد عابد الجابري: **العقل الأخلاقي العربي**، ص 231.
4) محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، ص 352. وللاستزادة حول النموذج الفارسي انظر للمؤلف نفسه الفصل السادس من كتابه **العقل الأخلاقي العربي** بعنوان: **الدين والدولة والقيم الكسروية**.
5) المصدر السابق، ص 351.

الحديث وتكثر تفاصيلها، ما أردت إيصاله فقط هو الاندماج الحاصل بين السلطة الأبوية والسلطة الدينية في المجتمع الشيعي. ولا أقصد بالسلطة الدينية هنا فقط شخص المرجع الديني، بل أقصد ما هو أعم من ذلك، أي المؤسسة الدينية بأسرها والفكر الذي تنتجه، والذي هو بمنزلة القوانين أو الحدود في النظام الأبوي الذي على الفرد الالتزام به وعدم الخروج عليه.

هذا الاندماج الحاصل هو ما يُفسِّر لنا وجود الأفكار نفسها المتعلقة بالمرأة والتي أنتجتها المجتمعات البطريركية على مرّ التاريخ في التراث الديني الشيعي خصوصاً ـ وهو ما سندرسه في هذا الكتاب ـ والإسلامي عموماً. فالمجتمع الشيعي مجتمع أبوي من جهة ومجتمع ديني من جهة أخرى، ولهذا فلا بد للأفكار التي يُنتجها هذا المجتمع الأبوي أن تصطبغ بالصبغة الدينية ليقبلها أفراد المجتمع. فإذا خلت من الصبغة الدينية فإنها حتى لو قُبلت فلن تكون لها قيمة الأفكار نفسها التي تُختم بالختم الديني أو الإسلامي.

وهذه الصورة السيئة عن المرأة هي ذاتها الصورة «**التي رسمها الفيلسوف منذ بداية الفلسفة في بلاد اليونان، ثم وجدت عندنا أرضاً خصيبة، حتى أنها ارتدت ثوباً دينياً، وأصبحت فكرة مقدسة لا يأتيها الباطل! وهذا ظاهر عند عمالقة الفكر اليوناني: سقراط، أفلاطون، وأرسطو الذين أصبحت فكرتهم جزءاً من التراث الفلسفي الذي انتقل إلى العالمين المسيحي والإسلامي**»[1].

وإضافةً إلى الأفكار التي أنتجها النظام الأبوي سنجد في التراث الديني الشيعي أفكاراً مشابهة لأفكار الكنيسة حول المرأة، حيث يتم تصويرها على أنها فتنة وأداة من أدوات الشيطان وشيء مُخيف قد يُذهب بدين الإنسان ويُدخله النار، وهي الأفكار التي تندرج ضمن التيار الزهدي الذي يريد أن يُبعد الإنسان بشكلٍ عام عن كل ما هو غريزي وحسي، وبالخصوص عن كل ما هو جنسي، ولهذا فإننا سنجد رواياتٍ كثيرةً جداً تُحذِّرُ الرجل من المرأة، وتجعل منها كائناً شريراً مخيفاً ومُفسداً.

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **أفلاطون والمرأة**، ص5.

ويرى فرويد في دراسته للدين اليهودي أن شريعة موسى كانت سبباً مهماً في تقديم ما هو روحاني على ما هو حسي، وذلك بترسيخها النظام الأبوي الذي يدعو إلى إله واحد، ومحاربتها للنظام الأمومي الذي يقوم على تعدد الآلهة، ويتقدم فيه ما هو حسي على ما هو روحاني[1]. ولذلك فالدين وفق تحليلات فرويد مرتبط بشكل وثيق بنكران الغرائز «**فالطوطمية، أول شكل معروف من أشكال الدين، تشتمل على مجموعة كاملة من النواهي والأوامر تشكل القاعدة التي لا غنى عنها للنظام بأسره. وما هذه الأوامر وهذه النواهي إلا إنكارات لدوافع غريزية. ذلكم هو، على سبيل المثال، حال تبجيل الطوطم وتوقيره وتحريم قتله أو إنزال الأذى به (. . .). إن جوهر هذه السيرورة يتكرر في تطور الفرد الأسرع إيقاعاً بكثير، وعلى هذا المستوى أيضاً تحت السلطة الوالدية، ولا سيما سلطة الأب، ذلك الكائن الكلي القدرة والمتمتع بسلطة المعاقبة والتأديب، تحث الفرد وتحفزه على إنكار دوافعه الغريزية الجنسية، وتحدد ما هو مباح وما هو محظور. أما الأعمال التي تجعل الطفل يوصف بأنه (عاقل) أو (شيطان) فإنها ستُنعت، في زمنٍ لاحق، حين يحل المجتمع والأنا الأعلى محل الأهل، بأنها (صالحة) أو (طالحة)، فاضلة أو مرذولة. بيد أن المسألة هي، هنا وهناك، وعلى الدوام، مسألة تنكر الغرائز ونكوص عنها بفعل وجود سلطة جاءت لتحل محل سلطة الأب ولتكون استمراراً لها**»[2].

ويعلل فرويد هذا الارتباط بين الدين ونكران الغرائز برغبة الأب في إخضاع الأفراد لسلطته واختبار مدى ولائهم، فبمقدار ما يكون التزامهم يكون رضاه وبمقدار ما يكون عصيانهم يكون غضبه. وذلك لأن الأديان السماوية بشكلٍ عام هي ذات نظام أبوي، والدين الإسلامي ليس شاذاً عنها.

خلاصة الكلام، أن المجتمع الشيعي في تعامله مع المرأة تتوافر فيه ظواهر المجتمع البطريركي من جهة، وظواهر المجتمع الديني الزهدي من جهة أخرى. أي أننا من الممكن أن نطلق على نمط الفكر الشيعي التراثي في قضية المرأة

(1) انظر سيغموند فرويد: **موسى والتوحيد**، ص154 وما بعدها.

(2) المصدر السابق، 165 وما بعدها.

بالخصوص صفة (البطريركية الأرثوذكسية). فهو بطريركي من جهة قيامه على النظام الأبوي الذي يسلب الأنثى كل مقومات السلطة ليجردها منها ويجعل منها تابعاً للذكر لا يمكنها الخروج على سلطته، وهو أرثوذكسي من جهة لأنه يحمل الثقافة التي تنظر إلى المرأة على أنها شرٌ وخطيئة وفتنة يجب الاحتراس منها. وفي حين تساهم الثقافة البطريركية بترسيخ سلطة الرجل فإن الثقافة الأرثوذكسية تساهم في عزل المرأة وتسخيرها لخدمة الرجل وطاعته وشل حركتها الاجتماعية بحجة أنها فتنة ومتى خرجت فإنها ستفسد المجتمع وتوقع الرجل المسكين في حبائل الشيطان.

والمفارقة اللطيفة هي أن الثقافة البطريركية تجعل من المرأة كائناً ضعيفاً، ذا عقلٍ ناقص، ليس له الأهلية لإدارة شؤونه فضلاً عن شؤون غيره، ولذلك يجب أن يكون تابعاً للرجل، في حين أن الثقافة الأرثوذكسية تجعل من المرأة كائناً قوياً وخطيراً يستطيع أن يفتك بالرجل المسكين ويُذهبَ بدينه ويوقعه في حبائل الشيطان. فكيف أصبح الرجل في الخطاب الديني قوياً وعاقلاً وأهلاً للقيادة من جهة وضعيفاً يستسلم بكل سهولة لإغواء المرأة من جهة أخرى؟! وكيف أصبحت المرأة نعجةً يقودها الرجل من جهة وذئباً يفترس الرجل من جهةٍ ثانية؟! إنها حيلة الخطاب الأيدلوجي البراغماتي الذي هو على استعداد لأن يغيِّر قناعه كلما كان ذلك يحقق مكاسبه. وكل ذلك تحت غطاء الدين كما سنرى. فإذا كانت المرأة «**مطالبة بالتحجب بحجة الفضيلة والاعتراف بأن الرجل لا يتحكم في حواسه، وغير قادر على ضبط نفسه أو تعميق الموانع الجنسية لديه (...)، فنتساءل من جهتنا: كيف يكون له، في الوقت نفسه، القوامة والريادة والتحكم، بمعنى آخر لا يتناسب تحجيب المرأة بحجة الحيلولة دون إغراء الرجل ودفعه إلى ارتكاب المعاصي، وروحية النظام الاجتماعي القائم على هيمنة الرجل وتحكمه بمصائر النساء**»[1]. فإذا «**كانت حواء أغوت آدم وأوقعته في الخطيئة، كما تواصل غواية أبنائه من بعده إلى الآن، ألا يدل ذلك على ضعفه وسذاجته وسهولة انقياده؟ وأين ذهبت قوة الرجل وصلابته، ورجاحة عقله واتزانه، وقدرته**

---

(1) عايدة الجوهري: رمزية الحجاب، ص 190.

على الحكم، والتمييز بين الخير والشر»[1]؟!. وهذا ما يتضمن فكرة المرأة القدرية «**التي تُفقد بإغرائها الرجال سيطرتهم على نفوسهم، لما تتوفر عليه من جاذبية قاهرة تهزم إرادة الرجل المتمنعة وتحيل دوره إلى دور سلبي خاضع لا يملك إلا أن ينقاد إلى جاذبيتها**»[2]. لكن الخطاب الذكوري، لأنه براغماتي كما ذكرنا، لا يأبه لأن يذم الرجل نفسه ويصفه بالضعف أمام إغواء المرأة ما دام هذا الذم سيعود عليه بالمنفعة في النهاية، لأنه يبرر له عملية حجب المرأة، وحبسها في مملكته.

وأرجو أن لا يُفهم من استخدامي لمصطلحي (البطريركية) و(الأرثوذكسية) في التراث الشيعي قصدَ التوهين أو التقليل من شأن هذا التراث الذي نحترمه وإن اختلفنا معه ونحترم علماءه، فكل ما أردناه من استخدام هذين المصطلحين هو الدلالة على نمط من الأفكار الخاصة في موضوع المرأة كما استعرضناها. فمصطلح (البطريركية) يرمز إلى نزعة أيدلوجية لها أبعادها السياسية والدينية والفكرية كما بَيَّنّا، ومصطلح (الأرثوذكسية) يرمز إلى نزعة أخلاقية بينًا أبعادها كذلك. وبالتالي فالمصطلحان مجرد رمزين يستبطنان العديد من الدلالات التي سنستحضرها في ثنايا البحث باستحضار رمزيها. مما سيختصر علينا إعادة الكلام.

1) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص171.
2) صوفية السحيري بن حتيرة: **الجسد والمجتمع**، ص 48.

الفصل الأول

تجلّي الثقافة البطريركيّة الأرثوذكسيّة في التراث الديني الشيعي

يدعي العقل النصي أن المعرفة الصحيحة كامنة في النص الديني، وأن وظيفة العقل هي استخراج هذه المعرفة من النص، أي أن العقل ما هو إلا أداة يجب صقلها لتنفذ وظيفة ثانوية، في حين أن الوظيفة الأساسية وهي إنتاج المعرفة ليست من شأنه، فالعقل محدود وقاصر عن معرفة ما هو في مصلحة الإنسان مما هو في مضرته إضافة إلى وقوعه في الشبهات، في حين أن النص الديني غير محدود بزمان ومكان وهو مقدَّس لا يُخطئ وهو أدرى بمصلحة الإنسان لأنه صادر عمن خلق الإنسان.

في هذا الفصل سنبيِّن خطأ هذا المُدَّعى، وسنرى كيف أن علماء الدين القدماء في المذهب الشيعي وهم ممثّلو العقل النصّي لم يستخرجوا من النصوص الحديثية المتعلقة بالمرأة سوى صورةٍ سلبية للمرأة تضعها في مرتبة دونية في حين تضع الرجل في مرتبةٍ عُلوية، أي أنهم لم يصلوا من خلال دراسة النص الديني سوى إلى حقائق سلبية في مجملها بالنسبة إلى المرأة، هذه الحقائق التي ترفضها الآن معظم تيارات الفكر الشيعي المعاصر. في حين أن العقل الفلسفي الغربي قد وصل إلى حقائق إيجابية في مجملها، هذه الحقائق التي لم يستخرجها من نص ديني بل أنتجها العقل المحدود والقاصر. وبطبيعة الحال، نحن لا نقول إن كل ما أنتجه هذا العقل صحيح وغير قابل للنقد، لكن لا أحد ينكر أن ما أنتجه هذا العقل كان وراء تأسيس الثقافة الحقوقية المعاصرة للمرأة، التي حسَّنت من وضع المرأة حتى في المجتمعات الإسلامية، بعد أن انفتح على الفكر الغربي. والسؤال هو كيف عجز العقل النصي عن الوصول طوال قرونٍ من الزمان بشأن قضية المرأة إلى حقائق صحيحة وصالحة لكل زمانٍ ومكان، في حين أن العقل الفلسفي الغربي استطاع ذلك دون الاستعانة بنص إلهي؟ وما دلالة ذلك؟ فهل الخلل في النصّ أم في العقل الذي اشتغل على النصّ؟ فإذا كان الخلل في النص

فمعنى ذلك عدمُ إلهيته، وإذا كان الخلل في العقل النصي فيتعين أن نعرف لماذا كان هذا الخلل.

وسنرى أيضاً كيفَ أن أصحاب العقل النصّي استخدموا النصوص الحديثية خصوصاً لشرعنة ثقافتهم السلبية عن المرأة، هذه الثقافة التي تمتد جذورها إلى الحضارة اليونانية والديانات الشرقية والعادات والتقاليد العربية القديمة. أي أنهم بعبارة أخرى قاموا بتحويل آرائهم حولَ المرأة التي هي انعكاس للثقافة السائدة آنذاك إلى شريعة وإلى دين على الناس أن يتعبدوا به، وجعلوا من آراء أرسطو آراءً لله، ومن التقاليد العربية أحكاماً إسلامية، مؤسّسين بذلك لسلطة الرجل المطلقة على المرأة ولسلب حقوقها باسم الدين. وقد ساعدهم على ذلك توافر نصوصٍ كثيرةٍ في المدونة الحديثية الشيعية ذات النظرة الدونية إلى المرأة على لسان من يعتقد الشيعة بإمامتهم وعصمتهم، كما سنستعرض لاحقاً.

ونحن إذ نستعرض فهم العلماء الشيعة في مختلف الحقول ليس هدفنا كما أشرنا هو الدخول معهم في الجدل الديني، وإثبات خطأ ما ذهبوا إليه وصحة ما نذهب إليه بناءً على ما تقوله النصوص الدينية، أي أننا لا نريد هنا تأسيس رؤية إيجابية عن المرأة وإثبات أنها هي رؤية الدين وأن رؤية القدماء لم تكن رؤية الدين، بل هدفنا هو التأمل في هذه الظاهرة، ومعرفة السبب الذي جعل علماء أفنوا عمرهم في خدمة الدين ووصلوا إلى مراحل علمية متقدمة وفق المنظور الشيعي وصحبوا النصوص المقدسة ليل نهار يقرأونها ويتدارسونها يذهبون إلى منطقة خاطئة في نظرتهم إلى المرأة. أليست النصوص الدينية كما يقول الدينيون المعاصرون أتت لترفع من شأن المرأة وتعطيها حقوقها، وأنها ـ أي النصوص الدينية ـ حاملة لثقافة إيجابية عن المرأة خلاف الثقافة السلبية الجاهلية، فلِمَ إذن لم يبصر العلماء الشيعة القدماء ذلك؟ ولِمَ ظلوا طوال مئات السنين منذ بداية التشيع حتى عهدٍ ليس بالبعيد ينظرون إلى المرأة نظرةً سلبية ويعتبرون تلك النظرة نظرة الدين ويؤسسون على ذلك أحكامهم الفقهية في القضايا المتعلقة بالمرأة؟

إنهُ سؤالٌ مُحرجٌ وشائكٌ بالنسبة إلى الفكر الشيعي. إذ إن هذه النظرة السلبية باتت مرفوضةً من قبل الوسط الديني الشيعي المعاصر، إذا لم يكن كله

فجلّه كما أشرنا، بل إن نسبة هذه النظرة إلى الدين أمرٌ شنيع في نظر الناس العاديين من الشيعة فضلاً عن المثقفين. فكيفَ نفسر وجود هذه النظرة لدى العلماء القدماء باعتبارها مما يقوله الدين؟ هؤلاء العلماء الذين يُكنّ لهم الشيعة الاحترام والتبجيل والتقديس. كيف نفسر أن ما هو مرفوضٌ بداهةً الآن عندنا كانَ مقبولاً عندهم، تؤيده في نظرهم، الأحاديث الكثيرة عن أهل البيت؟

ونحنُ نؤجل الجوابَ ودلالاته وما يترتب عليها إلى ما بعد استعراضنا لما احتوته أربعة أنواع من كتب التراث الديني الشيعي من آراء سلبية عن المرأة، وهي:

1 - شروح نهج البلاغة.

2 - كتب التفسير.

3 - كتب الفقه.

4 - كتب الأخلاق.

وسنبين من جهة، تماثل هذه الآراء مع ما استعرضناه في تمهيدنا من ثقافة بطريركية وأرثوذكسية، ومن جهة أخرى سنبين تماثل ما يرد في كل نوع من أنواع هذه الكتب مع ما يرد في النوع الثاني، بمعنى أننا سنبين أن هناك نسقاً ثقافياً يحكم التفكير الشيعي الديني التراثي في قضية المرأة، وأن صورة المرأة تمثل بنية ثابتة في هذا التراث، تتضح ملامحها في النماذج التي اخترناها أي الأنواع الأربعة من الكتب المذكورة.

وبهذا يكون هذا الفصل تطبيقاً لبعض أدوات نظرية التلقي الحديثة، التي تشتغل ليس على النص ولا على المعنى الذي يريده صاحب النص، بل على تلقي النص، حيثُ التلقي عبارة عن «**ممارسة جماعية تتحدد بالشروط التاريخية وآفاق الانتظار التي تحيط بها، كما يترتب عليها مصير النص المقروء وقيمته**»[1] في تصور تلك النظرية التي ساهم في تأسيسها كل من هانز ياوس (Hans Jauss) وفولفغانغ إيزر (Wolfgang Iser) وستانلي فيش (Stanley Fish). وسنرى أن معنى النص عند العلماء القدماء هو خلافه عند العلماء المعاصرين، وذلك لأن

(1) نادر كاظم: **المقامات والتلقي**، ص16.

القسم الأول:

تجلي الثقافة السلبية عن المرأة في شروح نهج البلاغة

سنستعرض في هذا الفصل ملامح صورة المرأة السلبية في شروح نهج البلاغة، حيث تمثل هذه الشروح فهمَ الشراح لنصوص نهج البلاغة، هذا الفهم الذي كان سائداً في زمانٍ ما ولم يعد الآن كذلك، لكنه لم يزل باقياً.

إلا أنني لن أدخل في مناقشة أفهامهم ومحاكمتها، أكانت تمثل الفهم الصحيح أم لا. بل إن ما أبتغيه هو تبيان كيف أن هؤلاء العلماء المتخصّصين الذين كانوا على علمٍ بالإسلام ومبادئه وعلى علمٍ بمقام الإمام علي وشخصيته وظروفه، لم يكن لديهم أي بأس في أن يكون الإمام علي لديه هذه النظرة السلبية إلى المرأة، وهو ممثل للإسلام في نظرهم، وناطق عن الله لا عن هواه الشخصي. وهي الظاهرة التي سنؤجل الحديث عن دلالتها.

ولكن قبل الاستعراض يجب أن نذكر نصوص نهج البلاغة التي كانت شروحها دالة على النظرة السلبية إلى المرأة، وهي[1]:

1 - (خ 27): ومن خطبة لهعليه السلام وقد قالها يستنهض بها الناس حين ورد خبر

(1) سنرمز لاحقاً إلى كل نص من هذه النصوص بالرمز الذي بين القوسين في بداية كل نص، وهذا الرمز ما هو إلا اختصار لمكان النص في نهج البلاغة، حيث الحرف (خ) يعني أن هذا النص موجود في قسم الخطب والكلام، والحرف (ر) يعني قسم الرسائل والكتب، والحرف (ح) يعني قسم الحكم والمواعظ، أما الأرقام فتشير إلى رقم الخطبة أو الرسالة أو الحكمة، ولأننا أخذنا الترقيم من نسخة إلكترونية فقد يكون مختلفاً عن النسخ الورقية ولكنه لن يكون بعيداً كما نتصور.

غزو الأنبار بجيش معاوية فلم ينهضوا. وفيها يذكر فضل الجهاد، ويستنهض الناس، ويذكر علمه بالحرب، ويلقي عليهم التبعة لعدم طاعته: يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ ولَا رِجَالَ حُلُومُ الْأَطْفَالِ وعُقُولُ رَبَّاتِ الْحِجَالِ لَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَرَكُمْ ولَمْ أَعْرِفْكُمْ مَعْرِفَةً واللَّهِ جَرَّتْ نَدَماً وأَعْقَبَتْ سَدَماً قَاتَلَكُمُ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قَيْحاً وشَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظاً وجَرَّعْتُمُونِي نُغَبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاساً وأَفْسَدْتُمْ عَلَيَّ رَأْيِي بِالْعِصْيَانِ والْخِذْلَانِ.

2 ـ (خ 80): ومن خطبة له عليه السلام بعد فراغه من حرب الجمل في ذم النساء ببيان نقصهن: مَعَاشِرَ النَّاسِ إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ نَوَاقِصُ الْحُظُوظِ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ فَأَمَّا نُقْصَانُ إِيمَانِهِنَّ فَقُعُودُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ والصِّيَامِ فِي أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ وأَمَّا نُقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ وأَمَّا نُقْصَانُ حُظُوظِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْأَنْصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرِّجَالِ فَاتَّقُوا شِرَارَ النِّسَاءِ وكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ ولَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعْنَ فِي الْمُنْكَرِ.

3 ـ (خ 153): ومن خطبة له عليه السلام: فَإِنَّ الْمِثْلَ دَلِيلٌ عَلَى شِبْهِهِ إِنَّ الْبَهَائِمَ هَمُّهَا بُطُونُهَا وإِنَّ السِّبَاعَ هَمُّهَا الْعُدْوَانُ عَلَى غَيْرِهَا وإِنَّ النِّسَاءَ هَمُّهُنَّ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا والْفَسَادُ فِيهَا.

4 ـ (خ 156): ومن كلام له عليه السلام، خاطب به أهل البصرة على جهة اقتصاص الملاحم: وأَمَّا فُلَانَةُ فَأَدْرَكَهَا رَأْيُ النِّسَاءِ وضِغْنٌ غَلَا فِي صَدْرِهَا كَمِرْجَلِ الْقَيْنِ ولَوْ دُعِيَتْ لِتَنَالَ مِنْ غَيْرِي مَا أَتَتْ إِلَيَّ لَمْ تَفْعَلْ ولَهَا بَعْدُ حُرْمَتُهَا الْأُولَى والْحِسَابُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.

5 ـ (ر 31): ومن وصية له عليه السلام للحسن بن علي عليه السلام كتبها إليه بحاضرين عند انصرافه من صفين: وإِيَّاكَ ومُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ وعَزْمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ واكْفُفْ عَلَيْهِنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكَ إِيَّاهُنَّ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ أَبْقَى عَلَيْهِنَّ ولَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَشَدَّ مِنْ إِدْخَالِكَ مَنْ لَا يُوثَقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ وإِنِ اسْتَطَعْتَ أَلَّا يَعْرِفْنَ غَيْرَكَ فَافْعَلْ ولَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رَيْحَانَةٌ ولَيْسَتْ بِقَهْرَمَانَةٍ ولَا تَعْدُ بِكَرَامَتِهَا نَفْسَهَا ولَا

تُطْمِعْهَا فِي أَنْ تَشْفَعَ لِغَيْرِهَا وإِيَّاكَ والتَّغَايُرَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِ غَيْرَةٍ فَإِنَّ ذَلِكَ يَدْعُو الصَّحِيحَةَ إِلَى السَّقَمِ والْبَرِيئَةَ إِلَى الرِّيَبِ.

6 ـ (ح 61): قَالَ عليه السلام: الْمَرْأَةُ عقْرَبٌ حُلْوَةُ اللَّسْبَةِ.

7 ـ (ح 124): قَالَ عليه السلام: غَيْرَةُ الْمَرْأَةِ كُفْرٌ وغَيْرَةُ الرَّجُلِ إِيمَانٌ.

8 ـ (ح 238): قَالَ عليه السلام: الْمَرْأَةُ شَرٌّ كُلُّهَا وشَرُّ مَا فِيهَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْهَا.

● ملامح صورة المرأة في شروح نهج البلاغة

قبل أن ندخل في الاستعراض نحب أن نذكر جواب أصحاب الشروح عن إشكالية مهمة، وهي: هل هذه النظرة السلبية شاملة لجميع النساء كالسيدة زينب والسيدة خديجة والسيدة مريم ممن لاشك في إيجابيتهنّ وعُلوّ مقامهنّ؟ وجوابهم هو أن الأصل في المرأة هو السلبية أما الإيجابية فهي الشذوذ عن القاعدة. يقول الخوئي في شرح (خ 80): «**إن الأخبار المطلقة الواردة في مذمة النساء محمولة على الأفراد الغالبة وإلا ففيها من لا يوجد مثله في الرجال زهداً وورعاً وصلاحاً**»[1]. وعليه فهم يرون أن الكلام الذي قاله الإمام بسبب ما حصل بينه وبين عائشة ليس خاصاً بها وإنما هو شامل لغالبية النساء، يقول الموسوي في شرح (خ 80): «**وهذا أمر ينطبق عليها ـ أي عائشة ـ وعلى غيرها وإن كانت هي سببه والداعية إليه**»[2]. ويؤيدون كلامهم بذكرهم للرواية الواردة عن الرسول محمد: «**يا معاشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار**»[3]. وقوله: «**المرأة الصالحة مثل الغراب الأعصم، ولن يوجد إلا قليلاً**» والغراب الأعصم هو الأبيض إحدى الساقين[4]. وهذا يُشبه ما جاء في الكتاب المقدس: «**من ذا الذي يستطيع أن يعثر على امرأة فاضلة؟ إن ثمنها يفوق ثمن**

---

(1) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج5، ص313.

(2) السيد عباس علي الموسوي: **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص451.

(3) الميرزا النوري: **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 309.

(4) المصدر السابق، ج14، ص170.

اللآلئ والياقوت»[1].

أما ملامح صورة المرأة في الشروح فهي كالتالي:

1 ـ نقص عقل المرأة

يقول البيهقي في شرحه (خ 27): «**عقول النساء عقول استولى عليها الحرص والشهوة والخوف**»[2]. ويقول الشيخ ميثم البحراني[3] في شرح (خ 27): «**ووجه شبه عقولهم بعقول ربات الحجال أي النساء ضعفها عن إدراك وجوه المصالح**»[4]. ويقول الخوئي في شرح (خ 27): «**وأما إلحاق عقولهم بعقول النساء فللاشتراك في القصور والنقصان وقلة المعرفة بوجوه المصالح المخصوصة بتدبير الحرب والمدن**»[5]. ويقول الشيرازي في شرح (خ 80): «**وقد**

(1) سفر الأمثال: **إصحاح 31: 10.**

(2) ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد البيهقي فريد الخراساني: **معارج نهج البلاغة**، ج1، ص118.

(3) ترجموا له بقولهم: **مولده: ولد الشيخ ميثم البحراني سنة 636 هجرية. ينتمي إلى منطقة الماحوز في البحرين. من أساتذته: نصير الدين الطوسي**، الشيخ جمال الدين البحراني، الشيخ أبو السعادات الأصفهاني. قال عنه الشيخ سليمان الماحوزي: (**هو الفيلسوف المحقق**، الحكيم المدقق، قدوة المتكلمين، وزبدة الفقهاء والمحدثين، العالم الرباني، كمال الدين ميثم البحراني، غواص بحر المعارف، ومقتنص شوارد الحقائق واللطائف، ضم إلى إحاطته بالعلوم الشرعية، وإحراز قصبات السبق في العلوم الحكيمة والفنون العقلية ذوقاً جيداً في العلوم الحقيقية والأسرار العرفانية، كان ذا كرامات باهرة ومآثر ظاهرة، ويكفيك دليلاً على جلالة شأنه، وسطوع برهانه اتفاق كلمة أئمة الأمصار، وأساطين الفضلاء في جميع الأعصار على تسميته بالعالم الرباني. وشهادتهم له بأنه لم يوجد مثله في تحقيق الحقائق، وتنقيح المباني الخ). وقال عنه الحر العاملي: (كان من العلماء الفضلاء المدققين متكلماً باهراً.. يروي عنه السيد عبد الكريم بن أحمد بن طاوس وغيره). وقال عنه الشيخ فخر الدين الطريحي: (شيخ صدوق ثقة، له تصانيف منها «شرح نهج البلاغة» لم يعمل مثله). وقال عنه السيد حسن الصدر: (الشيخ ميثم بن علي البحراني المعاصر للسكاكي صاحب «المفتاح». كان علامة في العلوم العقلية والنقلية). وفاته: جاء تاريخ وفاة العلامة الشيخ ميثم البحراني بين سنة 679 هجرية وسنة 699 هجرية (1299 م).

(4) الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني: **المصباح (شرح نهج البلاغة الكبير)**، ج2، ص38.

(5) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج3، ص400.

ثبت في العلم الحديث ضعف أجهزة المرأة العقلية، وإنها عاطفية مما لا يمكن من يستند إليها بالأمور العظام، ولذا نرى العالم وإن هرج حولها وحول مساواتها للرجل لم يستند إليها بمنصب رؤساء الحكومات وما أشبه بل المناصب العظام كلها مستندة إلى الرجال»[1]، ويرى الشيرازي أن نقص عقول النساء من الله سبحانه وتعالى أي هو أمر «(خَلْقِي)، **فقد خلق الله تعالى المرأة لشؤون المنزل (. . .) وتبعاً لذلك جعل فيها العاطفة القوية حتى تحنو على المنزل والأولاد، وبهذه النسبة من قوة العاطفة تقل القوة العقلية [عن القوة] المتوفرة في الرجل»**[2]. أي أن نقص عقل المرأة هو أمرٌ مقدر من السماء، وأن وظيفتها التي رسمتها لها السماء هي وظيفة المنزل وفي خروجها عليها خروج على أوامر السماء. فهي مخلوقة بعقل لا يُدرك وجوه المصالح كالرجل، ومخلوقة فوق ذلك بعاطفة غالبة على عقلها الضعيف أصلاً، بعكس الرجل، مما يبرر سلطته عليها. وهذا ما يتقاطع مع رأي توما الأكويني الذي يفيد بأن: «**المرأة بطبيعتها خاضعة للرجل، ويرجع ذلك الخضوع إلى أن ملكة العقل عند الرجل هي التي تسود، أما المرأة فتغلب عليها العاطفة والانفعال»**[3].

ويرى الشيرازي أيضاً أن جعل الشارع شهادة المرأتين كشهادة الرجل دليل شرعي على نقص عقولهن «**ولو لم تكن المرأة ناقصة العقل لم تكن شهادتها كذلك»**[4]. ويؤيد ذلك الخوئي في شرح (خ 80) إذ يروي: «**وجاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: ما بال المرأتين برجل في الشهادة، وفي الميراث؟ فقال رسول الله ﷺ إن ذلك قضاء من ملك عدل حكيم، لا يجور، ولا يحيف، أيتها المرأة لأنكن ناقصات الدين والعقل»**[5]، وهذا الحديث يؤكد أن الأمر إلهي ومُقدَّر على المرأة لا يمكنها أن تهرب منه، وهذا ما كان يعتقده أرسطو. لذلك

---

(1) السيد محمد الحسيني الشيرازي: **توضيح نهج البلاغة**، ج1، ص202.
(2) المصدر السابق، ج1، ص203.
(3) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص154.
(4) المصدر السابق، ج1، ص304.
(5) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج5، ص304.

يقول الموسوي في شرح (خ 80): «**وقد ثبت نقصان عقل المرأة بالنسبة إلى عقل الرجل وذلك بإلقاء نظرة سريعة على الحياة من أولها وإلى اليوم**»[1]. ويقول ابن أبي الحديد[2] في شرح (ح 124) تعليلاً لقول الإمام أن غيرة المرأة كفر: «**وأما المرأة فلما كانت أنقص عقلاً وأقل صبراً كانت غيرتها على الوهم الباطل والخيال غير المحقق فكانت قبيحة لوقوعها في غير موقعها، وسماها كفراً لمشاركتها الكفر في القبح فأجرى عليها اسمه**»[3].

2 ـ نقص الإيمان

ونقص الإيمان الذي يقصدونه ليس مأخوذاً من أن الإيمان يزيد وينقص حسب طاعة العبد، بل المقصود به أن المرأة لا يمكن أن تصل إلى المراتب الإيمانية التي يصل إليها الرجل، وذلك قدرٌ من الله. يقول الشيرازي في شرح (خ 80): «**إن النساء نواقص الإيمان شرعاً، وذلك تبع لنقصان عقولهم (. . .)، والمراد بنقص الإيمان عدم إدراكهن الإيمان الكامل الذي يتمكن الرجل أن يتوصل إليه**»[4]. ويقول الموسوي في شرح (خ 80): «**إن النساء نواقص إيمان وبين سبب ذلك بأنهن يقعدن عن الصلاة والصيام أيام حيضهن، وقعودهن والحالة تلك وإن كان بأمر الشارع ولكنه لقصور فيهن من حيث كونهن في حالة لا تؤهلهن للقاء الله والقيام بين يديه وإلا فإن المعصومة من النساء لا تأتيها العادة وتبقى على اتصال مع الله وتخرج استثناء عن القاعدة العامة للنساء**»[5]. وفي قوله استثناء عن القاعدة العامة للنساء تأكيد لما ذكرناه من أن الشراح يرون إيجابية المرأة استثناء من القاعدة وليس هو القاعدة.

3 ـ المرأة لا تنفع للمشورة بل هي مخلوقة ليلتذ بها الرجل

---

(1) السيد عباس علي الموسوي: **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص451.

(2) ترجموا له بقولهم: **هو عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن أبي الحديد المدائني. كان فقيهاً أصولياً**، وله في ذلك مصنفات مشهورة، اصطنع مذهب الاعتزال، وكان أديباً ناقداً، عارفاً بأخبار العرب. ولد بالمدائن 586 هـ. نال في بغداد الحظوة عند الخلفاء العباسيين ومدحهم وأخذ جوائزهم.

(3) ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، ج18، ص312.

(4) السيد محمد الحسيني الشيرازي: **توضيح نهج البلاغة**، ج1، ص202.

(5) السيد عباس علي الموسوي: **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص451.

وهي صفة متفرعة من نقص العقل، ودليل على أن السلطة في أي شيء من حق الرجل وليس المرأة، في رأيهم، فالتي لا تستحقُّ أن تُستشار كيف يحق لها أن تحكم. يقول الخوئي في شرحه: «**وقد ورد الحث على ترك طاعتهن في غير واحد من الأخبار مثل ما في الفقيه عن جابر عن أبي جعفر**عليه السلام: لا تشاوروهن في النجوى ولا تطيعوهن في ذي قرابة (...). وفيه أيضاً قال علي: كل امرئ تدبره امرأة فهو ملعون. وقال: في خلافهن البركة. وكان رسول الله ﷺ إذا أراد الحرب دعا نساءه فاستشارهن ثم خالفهن. وفي بعض الروايات العامية قال أمير المؤمنينعليه السلام: «**لا تطيعوا النساء على حال ولا تأمنوهن على مال ولا تذروهن لتدبير العيال، فإنهن إن تركن وما يردن أوردن المهالك**»[1]. ويقول الشيخ ميثم في شرح (خ 156): «**وفلانة كناية عن عائشة وإدراك رأي النساء لها في حربه بالبصرة وقد علمت أن رأي النساء يرجع إلى أفن وضعف، وفي الخبر: لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة وجاء إنهن قليلات عقلٍ ودين**»[2]. ويرى الخوئي في شرح (ر 14) أن الإمام وصى ابنه بعدم مشاورة النساء لضعف رأيهن ووهي عزمهن ووصاه أيضاً بأن لا يكلفهن بالأعمال الخارجية «**لأن ذلك يؤذيهن ويذهب بجمالهن وبهائهن وينقص من الاستمتاع بوجودهن**»[3]. ويرى السرخسي في شرح (ر 14) أن على الرجل الاقتصار على التمتع بالمرأة وعدم تمكينها من الأمر والنهي والتصرف[4].

4 ـ المرأة متصفة بالكيد العظيم والفساد والأذى والشر، وأنها سبب في وقوع الرجل في المعاصي، والذهاب بدينه

يقول الخوئي في شرح (خ 80): «**وينبغي لنا أن نذكر هنا شطراً من أخبار النساء وأوصافهن وبعض مكايدهن من طريق الأخبار وغيرها، والمقصود بذلك**

---

(1) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج5، ص307.

(2) الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني: **المصباح (شرح نهج البلاغة الكبير)**، ج3، ص258.

(3) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج20، ص41.

(4) انظر علي ناصر السرخسي: **أعلام نهج البلاغة**، ص252.

التحذير عنهن والتنبيه على كيدهن حيث وصفه الله سبحانه في كتابه العزيز بالعظمة مع أنه جعل كيد الشيطان ضعيفاً حيث قال: ﴿إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾، وقال: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾، ولذلك قال أهل العرفان: إنَّا من النسوان أحذر من الشيطان. (. . .) ورأى سقراط امرأة تحمل ناراً فقال نار تحمل ناراً والحامل شر من المحمول، وقيل له أي السباع شر فقال: المرأة»[1].

ويقول الموسوي في شرح (خ 80): «وقد امتازت المرأة بالمكر والحيلة وهي قادرة على أن تلبس أثواباً متعددة وأقنعة متعددة وإذا أرادت ذلك فهي تنجح»[2].

ويقول البيهقي في شرح (خ 153): «وأضاف ـ أي الإمام علي ـ حب الزينة والتجمل وقلة التفكر في العواقب والفساد في الأرض إلى النساء، لأن أكثر الخصومات في الدنيا بسبب النساء»[3]. ويقول الشيخ ميثم البحراني في شرح (خ 153): «وإن النساء همهن زينة الحياة الدنيا والفساد، فيها إشارة إلى أن النساء متبعة للقوتين: الشهوية ولهذا كان همهن زينة الحياة الدنيا، والغضبية ولهذا كان همهن الفساد في الدنيا»[4]. ولذلك يرى الخوئي أن من تتسلط عليه هاتان الشهوتان في شرح (خ 153): «فقد انحط من (كمال الرجولية) إلى (مرتبة الأنوثية)»[5]، وفي هذا إشارة واضحة إلى أن الكمال والعلو مرتبطان لدى الشراح بالرجولة بينما لا ترتبط الأنوثة إلا بالنقص والدنو. وهذا ما يشبه رأي القديس أوغسطين الذي «انتهى إلى الربط بين الذكورة والسمو أو التفوق وبين الأنوثة والضعة أو الانحطاط»[6].

(1) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج5، ص309.

(2) السيد عباس علي الموسوي: **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص452.

(3) ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد البيهقي فريد الخراساني: **معارج نهج البلاغة**، ج1، ص251.

(4) الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني: **المصباح (شرح نهج البلاغة الكبير)**، ج3، ص246.

(5) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج9، ص224.

(6) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص129.

ويقول الشيخ ميثم البحراني في شرح (ح 61): «**واستعار للمرأة لفظ العقرب بالوصف المذكور باعتبار أن من شأنها الأذى**»[1]. أما السرخسي فيرى أن تشبيه النساء بالعقرب لأن «**مباشرتهن تُنقص مادة الحياة وتحلل الروح**»[2]، وهذا مشابه لرأي البوذيين. أما الشيرازي فيرى أن سبب التشبيه هو أنها سبب «**وقوع الإنسان في المعاصي والآثام**»[3]. وكذلك الموسوي الذي يرى أنها قد تسبب هلاك الدين لمن يقع في شباكها رغم أنها «**على إيذائها محبوبة الفعل لا يستغني عنها أحد مع علمه بمشاكلها**»[4]. ويقول الخوئي في شرح (ح 238): «**للرجل مواجهة وارتباط مع الشؤون الدنيوية (...) وأصعب هذه المواجهات هي المواجهة مع المرأة في شتى شؤون الحياة وقد نبه عليه السلام إلى أن هذه المواجهة تكون شراً للرجل من جميع النواحي**»[5]. ويقول الشيرازي في شرح (ح 238): «**وقال عليه السلام (المرأة شر كلها...) لأنها تتصف بصفات تأتي منها الشرور، وذلك لنقصان عقلها وغلبة عاطفتها (وشر ما فيها أنه لا بد منها) فإنها ركن في الخلقة كما أن الرجل ركن آخر، وهذا تحذير من الوقوع في حبائلها، مما يؤدي بالدين والدنيا**»[6]. ويقول الشيخ ميثم البحراني في شرح (ح 238): «**وأراد عليه السلام أن أحوالها كلها شر على الرجال، أما من جهة مؤونتها فظاهر، وأما من جهة لذتها واستمتاعه بها فلاستلزام ذلك البعد عن الله تعالى والانشغال عن طاعته**»[7].

ويقول محمد جواد مغنية رافضاً تخصيص كلام النهج عن المرأة في عائشة: «**هل بلغ الذهول بعلي وهو باب مدينة العلم أن يحكم على النساء كل النساء من خلال امرأة واحدة تلقب بصاحبة الجمل، ويقيس النوع على الفرد؟ إن هذا منطق أهل الجهل والغباء لا منطق المعصومين والعلماء. متى كان لعلي**

---

(1) الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني: **المصباح (شرح نهج البلاغة الكبير)**، ج5، ص272.
(2) علي ناصر السرخسي: **أعلام نهج البلاغة**، ص294.
(3) السيد محمد الحسيني الشيرازي: **توضيح نهج البلاغة**، ج4، ص286.
(4) السيد عباس علي الموسوي: **شرح نهج البلاغة**، ج5، ص249.
(5) الشيخ ميرزا حبيب الخوئي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ج21، ص99.
(6) السيد محمد الشيرازي: **توضيح نهج البلاغة**، ج4، ص371.
(7) الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني: **المصباح (شرح نهج البلاغة الكبير)**، ج5 ص989.

الذي يدور الحق معه كيفما دار شهوات وميول حتى يستمد منها آراءه وينطق بوحيها»[1]، ويقول أيضاً: «إن ما قاله الإمام عن المرأة أخذه عن النبي (. . .) ونعطف على ما تقدم أن ما قاله النبي وعلي عن المرأة قاله كثيرون من الأدباء والفلاسفة من قبل ومن بعد»[2] ثم يأتي ببعض القصص ليثبت كلامه، ويعلق في النهاية بقوله: «ومعنى هذه القصة بطولها أن المرأة شر لا بد منه منذ آدم وإلى يوم يبعثون» ومن هنا نستنتج أن الشراح كانوا يضعون ما جاء في نهج البلاغة من كلام عن المرأة في سياق ما جاء به الفلاسفة السابقون وما قالوه من أن المرأة شر وأذى.

5 ـ المرأة أداة من أدوات الشيطان

يروي الخوئي في شرح (خ 80): «وفي الحديث إنه لما خلقت المرأة نظر إليها إبليس فقال أنت سؤلي وموضع سري ونصف جندي وسهمي الذي أرمي به فلا أخطئ. (. . .) وفي حديث إبليس مع يحيى بن زكريا قال: يا نبي الله إن أرجى الأشياء عندي وأدعمه لظهري وأقره لعيني النساء فإنهن حبالتي ومصائدي وسهمي الذي به لا أخطئ، بأبي هن، لو لم يكن هن ما أطقت إضلال أدنى آدمي، قرة عيني، بهن أظفر بمقراتي وبهن أوقع في المهالك، يا حبذا هن إذا اغتممت ليست على النساك والعباد والعلماء غلبوني بعد ما أرسلت عليهم الجيوش فانهزموا وبعد ما ركبت وقهرت ذكرت النساء طابت نفسي وسكن غضبي واطمأن كظمي وانكشف غيظي وسلت كآبتي وقرت عيني واشتد أزري، ولولاهن من نسل آدم لسجدتهن فهن سيداتي وعلى عنقي سكناهن وعلي ما هن ما اشتهت امرأة من حبالتي حاجة إلا كنت أسعي برأسي دون رجلي في إسعافها بحاجتها لأنهن رجائي وظهري وعصمتي ومسندي وثقتي وغوثي»[3]. ويروي أيضاً عن الأنوار النعمانية للسيد نعمة الله الجزائري قوله: «إن كل فتنة وقعت في العالم

---

(1) محمد جواد مغنية: ظلال نهج البلاغة، محاولة لفهم جديد، ، ج1، ص374.

(2) المصدر السابق، ج4، ص359.

(3) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج5، ص309.

فإنما جاءت من قبلهن وذلك إن الفتنة الأولى وهي أكل آدم من الشجرة وإخراجه إلى الأرض إنما جاء من قبل حواء، لأن آدم لما لم يقبل وساوس الشيطان وسوس إلى حواء فجاءت إلى آدم وكلمته في أمر الأكل من الشجرة حتى حملته عليه»[1]. وهذا الرأي شبيه برأي الفيلسوف المسيحي ترتوليان الذي قال مخاطباً المرأة: «أنتِ بوابة الشيطان، أكلتِ من الشجرة المحرمة، وأغريتِ الرجل الذي لم يستطع الشيطان نفسه غوايته على نحو مباشر، أنتِ أيتها المرأة حطمتِ بسهولةٍ صورة الله التي هي الرجل»[2].

وتجدر الإشارة إلى أن لهذه الفكرة «التي تقول إن المرأة أصل الخطيئة أثر بالغ في تشكيل النظرية المسيحية عن المرأة في القرون المسيحية الأولى ـ والتي تسمى عادةً بعصر الآباء ـ ثم في العصور الوسطى بعد ذلك، ولقد بدأت هذه الفكرة من كلمات القديس بولس الذي كان يردد الفكرة اليهودية التي تقول إن المرأة هي أصل الغواية، وإنها هي التي انحرفت بآدم، وأخرجته من الجنة عندما أطاعت الحية فأكلت من الشجرة المحرمة. ولم يكن ذلك الخطأ مرتبطاً بحواء فقط، بل امتد إلى بناتها أيضاً واستمر معهن، فأصبحت المرأة دائماً مصدر غواية للرجل»[3].

ولا بأس أن نستحضر نص الحادثة من الكتاب المقدس إذ يقول: «وَكَانَتِ الْحَيَّةُ أَحْيَلَ جَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ الَّتِي عَمِلَهَا الرَّبُّ الإلهُ، فَقَالَتْ لِلْمَرْأَةِ: «أَحَقًّا قَالَ اللهُ لاَ تَأْكُلاَ مِنْ كُلِّ شَجَرِ الْجَنَّةِ؟» فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ لِلْحَيَّةِ: «مِنْ ثَمَرِ شَجَرِ الْجَنَّةِ نَأْكُلُ، وَأَمَّا ثَمَرُ الشَّجَرَةِ الَّتِي فِي وَسَطِ الْجَنَّةِ فَقَالَ اللهُ: لاَ تَأْكُلاَ مِنْهُ وَلاَ تَمَسَّاهُ لِئَلاَّ تَمُوتَا». فَقَالَتِ الْحَيَّةُ لِلْمَرْأَةِ: «لَنْ تَمُوتَا! بَلِ اللهُ عَالِمٌ أَنَّهُ يَوْمَ تَأْكُلاَنِ مِنْهُ تَنْفَتِحُ أَعْيُنُكُمَا وَتَكُونَانِ كَاللهِ عَارِفَيْنِ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ». فَرَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّ الشَّجَرَةَ جَيِّدَةٌ لِلأَكْلِ، وَأَنَّهَا بَهِجَةٌ لِلْعُيُونِ، وَأَنَّ الشَّجَرَةَ شَهِيَّةٌ لِلنَّظَرِ. فَأَخَذَتْ مِنْ ثَمَرِهَا

---

(1) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج5، ص 309.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص 61.

(3) المصدر السابق، ص54.

وَأَكَلَتْ، وَأَعْطَتْ رَجُلَهَا أَيْضًا مَعَهَا فَأَكَلَ. فَانْفَتَحَتْ أَعْيُنُهُمَا وَعَلِمَا أَنَّهُمَا عُرْيَانَانِ. فَخَاطَا أَوْرَاقَ تِينٍ وَصَنَعَا لأَنْفُسِهِمَا مَآزِرَ»[1].

وقد اتفقت المسيحية واليهودية في قصة الخلق هذه، مما جعلهما تتفقان في فكرة أن المرأة هي «**الحاملة الأبدية لذنب أمها حواء والتي بسببها سقط آدم من مرتبته بعد أن أوعز لها الشيطان أكل ثمرة الشجرة التي نهاها عنها الله. فاحتفظت الذاكرة بذلك التلازم بين المرأة وإبليس الذي أنذر بالإيقاع بأبناء آدم حتى يحرمهم من الخلد**»[2].

هذا التبادل الدلالي بين الشيطان والمرأة والحية هو ما تعبر عنه إحدى الأساطير التي تقول بأن إبليس «**عرض نفسه على جميع دواب الأرض في أن تحمله وتدخل به الجنة، بعد أن مُنع من دخولها فرفضت الدواب ذلك، فذهب إلى الحية وقال لها: إن أنت أدخلتني الجنة أحمك من ابن آدم وتصبحي في ذمتي. (. . .) فجعلته بين نابين من أنيابها ودخلت الجنة. (. . .) ومن هذا العداء الثنائي يمكننا تكوين معادلة ثلاثية تربط بين المرأة والحية والشيطان، وهي أوجه ميثولوجية ثلاثة لبطل واحد. ولهذا جاء وصف المرأة بالحية الشمطاء**»[3].

6 ـ المرأة سيئة الخلق ومعوجة لا يمكن تقويمها مثل الضلع الأعوج

يقول الخوئي في شرح (خ 80): «**وفي الفقيه عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أن إبراهيم خليل الرحمن شكا إلى الله خلق سارة فأوحى الله عز وجل إليه إن مثل المرأة مثل الضلع إن أقمته انكسر وإن تركته استمتعت به**»[4].

ويقول الشيخ ميثم البحراني معللاً نقص عقل المرأة في شرح (خ 80): «**ولذلك سبب من داخل وهو نقصان استعداد أمزجتهن، وقصورهن عن قبول تصرف العقل كما يقبله مزاج الرجل (. . .) وله أيضاً سبب من خارج، وهو قلة معاشرتهن لأهل العقل والتصرفات وقلة رياضتهن لقواهن الحيوانية ولذلك كانت**

---

(1) الإصحاح الثالث.

(2) صوفية السحيري بن حتيرة: **الجسد والمجتمع**، ص 45.

(3) إبراهيم الحيدري: **النظام الأبوي**، ص 303.

(4) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج5، ص309.

أحكام القوى الحيوانية فيهن أغلب على أحكام عقولهن فكانت المرأة أرق وأبكى وأحسد وألج وأبغى وأجزع وأوقح وأكذب وأمكر وأقبل للمكر وأذكر لمحقرات الأمور وكونها بهذه الصفة اقتضت (الحكمة الإلهية) أن يكون عليها حاكم ومدبر تعيش بتدبيره وهو الرجل»[1]. ويقول ابن أبي الحديد في شرح (خ 156): **«والمرأة في أصل الخلقة سريعة الانخداع سريعة الغضب سيئة الظن فاسدة التدبير، والشجاعة فيهن مفقودة، أو قليلة، وكذلك السخاء»**[2].

7 ـ المرأة همُّها الزينة للإيقاع بالرجل في حبائلها

يقول الموسوي في شرح (خ 153) حيث بدأ الإمام علي بذكر الحيوانات وما يهُمه تمهيداً لذكر قاعدة النساء: **«فذكر البهائم وأن همها بطونها وما تأكله وتلتذ به وإن السباع همها العدوان وافتراس الناس والاعتداء عليها أما النساء فهمهن زينة الحياة الدنيا بأن تظهر بأحسن صورة وأفضلها وهمهن الفساد في الحياة بما يتبذلن ويتبرجن ويُثرن غرائز الرجال وشهواتهم»**[3]. أي أن الموسوي يفهم من هذا النص أنه شامل لجنس النساء. ومغنية يرى في شرح (خ 153) أن هذا ليس خاصاً بالعصر القديم بل هو ممتد لهذا العصر لأنه من طبيعة النساء، فقد **«تطورت الزينة مع الزمن حتى صارت علماً فخبراء لأزياء الملابس وكعوب الأحذية (. . .) وهكذا ظهرت المرأة في عصر النور والحرية على طبيعتها من الاهتمام بزينة الحياة الدنيا وتجاوزت من أجلها كل حد، وإلى هذا أشار الإمام بكلمة الفساد»**[4]. وهذا لا يختلف عن رأي الفيلسوف المسيحي (جرجوري ثاومتيرجس: 213 ـ 270م) الذي ربط بين زينة المرأة وتأثيرها الشيطاني إذ يقول: **«إنهن يخدعن عقول الرجال بوسائل زينتهن، ويقطِّرن لهم السم بنظرة من عيونهن، ثم يأسروهن بأفعالهن»**[5].

---

(1) الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني: **المصباح (شرح نهج البلاغة الكبير)**، ج2، ص224.

(2) ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، ج9، ص192.

(3) السيد عباس علي الموسوي: **شرح نهج البلاغة**، ج2، ص492.

(4) محمد جواد مغنية: **ظلال نهج البلاغة**، محاولة لفهم جديد، ج2، ص385.

(5) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص 79.

بهذا نكون انتهينا من استعراض آراء شُرَّاح نهج البلاغة التي تحمل النظرة السلبية إلى المرأة. هذه الآراء التي يرى شُرَّاح نهج البلاغة أنها هي آراء الدين الصالحة لكل زمانٍ ومكان لأنهم استخرجوها من النص الديني المقدس وهو نهج البلاغة الذي هو في اعتقادهم كلام علي بن أبي طالب الذي هو كلام الرسول الذي هو كلام الله في النهاية.

وإذا صنفنا هذه الآراء فسنجد أنها تنتمي إلى حقلين: الحقل البطريركي الذي يُعطي السلطة للرجل باعتبار أن الرجل أكمل عقلاً على نحو الإطلاق فذلك أمرٌ إلهي صنعه الله، ويسلب كل متطلبات السلطة من قدرة على معرفة وجوه المصالح وتحكمٍ في العاطفة وغير ذلك، مما يعطي صورة بأن المرأة لا تصلح لإمساك أي سلطة حتى على نفسها، بل يجب أن تكون تابعاً للرجل في كل شيء. ولذلك يحذر الرجل من مشاورة المرأة والأخذ برأيها، لأن رأيها لا يؤدي إلا إلى المهالك، والذي يقرر أن المرأة ما خُلقت إلا لخدمة الرجل وإشباع مُتعه ورغباته.

أما الحقل الثاني فهو الحقل الأرثوذكسي حيثُ المرأة همها الزينة وإغواء الرجال بمكرها وكيدها العظيمين، إذ هي أداة من أدوات الشيطان، ولا يأتي منها إلا الشر والأذى والفساد، وهي بعْدُ سيئة الخلق كالضلع الأعوج، لا يمكن أن تبلغ مبالغ الرجال في كمال الإيمان. وهذا ما يبرر حجبها وذلك عن طريق «**كفِّ أبصارهن عن الأجانب وزهرة الدنيا بواسطة الحجاب عليهن فإنه موجب لبقائهن ووفائهن للزوج**»[1] كما يُصرِّح الخوئي في شرحه (ر 31).

هذا ما استطاع العقلُ النصي أن يستخرجه من النص المقدس وهو هنا نهج البلاغة! فلماذا لم يستخرجوا أي حقائق إيجابية من نص نهج البلاغة عن المرأة؟ ولماذا لا يوجد في نهج البلاغة نصوص تعارض هذه الآراء وتؤسس لثقافة حقوقية إيجابية للمرأة؟ ولماذا لم يرفض هؤلاء الشراح نسبة هذه الآراء والنصوص إلى الدين وإلى الإمام المعصوم الذي ينزهه الفكر الشيعي المعاصر عن هذه الآراء؟ أسئلةٌ نحب أن نتركها معلَّقةً ليتأمل فيها المتأمل.

---

(1) الشيخ الميرزا حبيب الهاشمي الخوئي: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج25، ص41.

القسم الثاني:

تجلي الثقافة السلبية عن المرأة في التفاسير الشيعية

في هذا الفصل سنقوم باستعراض مقولات المفسرين التي تجلت فيها النظرة السلبية إلى المرأة أثناء تفسيرها للقرآن، فجعلت من الله وهو الذي أُنزل منه القرآن صاحب نظرة سلبية للمرأة. وكما في باقي الفصل السابق فلن ندخل في نقاش هذه المقولات، والحكم عليها من حيث الصواب أو الخطأ، إننا هنا نستعرضُ هذه المقولات فقط لبيان أن المفسرين رغم اشتغالهم على النص القطعي لا على نص ظني كما في النصوص الحديثية فلم يسلموا من التأثر بهذه الثقافة السلبية. ورغم أن حقل عملهم يتركز على النص الإلهي فإن هذا النص الإلهي لم يؤثر فيهم ولم يغير من ثقافتهم السلبية تجاه المرأة، رغم أن القرآن كما يفترض المسلمون جاء ليرفع قدر المرأة، ورغم أن المفسرين قد وصلوا إلى مراحل متقدمة من العلم تؤهلهم للكشف عن المعاني القرآنية بحسب ما يتصور العقل النصي. فما أسباب هذه الظاهرة؟

طريقتنا في هذا الفصل ستقوم على عرض الآية ثم إيراد أقوال المفسرين التي تأثرت بالثقافة السلبية عن المرأة، وبطبيعة الحال فهناك آراء أخرى يطرحها مفسرون آخرون معاصرون تختلف عما هو مستعرض هنا أو تتعارض معه، لكن هدفي كما بينت هو استعراض المقولات السلبية لا غير، ثم بيان ما نستخلصه من عناصر تدخل في تكوين الثقافة السلبية وتشرعنها.

أما الآيات التي وجدنا في تفسيراتها تأثراً بالثقافة السلبية عن المرأة فهي التالي:

● في تفسير الآية الكريمة: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾ [آل عمران، الآية: 14].

يقول الشيخ الطبرسي[1]: «فقال: (زين للناس حب الشهوات) أي: حب المشتهيات، ولم يرد بها نفس الشهوة. ولهذا فسرها بالنساء والبنين وغيرهما. ثم اختلف فيمن زينها لهم فقيل: الشيطان، عن الحسن، قال: فوالله ما أجد أذم للدنيا ممن خلقها. وقيل: زينها الله تعالى لهم بما جعل في الطباع من الميل إليها، وبما خلق فيها من الزينة، محنة وتشديداً للتكليف، كما قال سبحانه: (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً) وقيل: زين الله تعالى ما يحسن منه، وزين الشيطان ما يقبح، عن أبي علي الجبائي. ثم قدم سبحانه ذكر النساء فقال (من النساء) لأن الفتنة بهن أعظم. وقال النبيﷺ: ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء. وقال: النساء حبائل الشيطان. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: المرأة شر كلها، وشر ما فيها أنه لا بد منها وهي عقرب حلوة اللسعة»[2]. ويقول الشيخ الحويزي[3] «في الكافي عدة من أصحابنا عن

---

(1) ترجموا له بقولهم: العالم الفاضل المفسر الفقيه المحدث الجليل الثقة الكامل النبيل أمين الدين أو أمين الإسلام الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي الطوسي السبزواري الرضوي الملقب بـ(المشهدي). ولد سنة 470 هـ، وعاصر خلال حياته ما عُرف بـ الدور الرابع من حكم دولة الخلافة العباسية. قال صاحب (رياض العلماء) بعد الترجمة له بأمثال هذه الصفات: كان قدس سره وولده رضي الدين أبو نصر حسين بن الفضل، صاحب (مكارم الأخلاق) وسبطه: أبو الفضل علي بن الحسن صاحب (مشكاة الأنوار) وسائر سلسلته وأقربائه من أكابر العلماء ويروي عنه جماعة من أفاضل العلماء، منهم ولده المذكور، وابن شهر آشوب والشيخ منتجب الدين، والقطب الراوندي... وغيرهم، وقال صاحب (مجالس المؤمنين) ما مفاده: إن عمدة المفسرين أمين الدين ثقة الإسلام، أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، كان من نحارير علماء التفسير، وتفسيره الكبير الموسوم بـ(مجمع البيان) بيان كاف ودليل واف لجامعيته لفنون الفضل والكمال. ينتسب الطبرسي إلى (إقليم) طبرستان، وهي بلاد مازندران بعينها، وهي اليوم إحدى مقاطعات إيران الهامة، والرضوي والمشهدي نسبة إلى مشهد الإمام علي بن موسى الرضا (ع) لأنه سكن فيه. وعن رياض العلماء أيضاً ومؤلفه الشيخ الحافظ المتبحر ملا عبد الله الأصفهاني المعروف بـ(الأفندي)، أنه وصف الطبرسي بالشيخ الشهيد الإمام، وإنه قال رأيت نسخة من مجمع البيان بخط الشيخ قطب الدين الكيذري، قد قرأها نفسه على نصير الدين الطوسي، وعلى ظهرها أيضاً بخطه هكذا: تأليف الشيخ الإمام الفاضل السعيد الشهيد.

(2) الشيخ الطبرسي: تفسير مجمع البيان، ج 2، ص 252.

(3) ترجموا له بقولهم: الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي. ولادته: لم تحدّد لنا المصادر تاريخ ولادته، إلا أنه ولد في القرن الحادي عشر الهجري في مدينة =

أحمد بن محمد عن أبي عبد الله البرقي عن الحسن بن أبي قتادة عن رجل عن جميل بن دراج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ما تلذذ الناس في الدنيا والآخرة بلذة أكثر لهم من لذة النساء وهو قول الله عز وجل: زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين إلى آخر الآية ثم قال: وإن أهل الجنة ما يتلذذون بشيء من الجنة أشهى عندهم من النكاح لا طعام ولا شراب. في أصول الكافي عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن نوح بن شعيب عن عبد الله الدهقان عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن أول ما عصي الله به ست: حب الدنيا، وحب الرياسة، وحب الطعام، وحب النوم وحب الراحة، وحب النساء. (. . .) في كتاب الخصال عن الأصبغ بن نباتة قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**الفتن ثلاث حب النساء وهو سيف الشيطان، وشرب الخمر وهو فخ الشيطان، وحب الدينار والدرهم وهو سهم الشيطان، من أحب النساء لم ينتفع بعيشه، ومن أحب الأشربة حرمت عليه الجنة، ومن أحب الدينار والدرهم فهو عبد الدنيا**»[1]. ويقول السيد الطباطبائي[2]: «**يظهر أن المراد من فاعل التزيين المبهم في قوله: زين للناس حب الشهوات. . . إلخ، ليس هو الله سبحانه فإن التزيين المذكور وإن كان له نسبة إليه تعالى سواء كان تزييناً صالحاً لأن يدعو إلى عبادته تعالى وهو المنسوب إليه بالاستقامة أو تزييناً ملهياً عن ذكره تعالى وهو المنسوب إليه بالإذن لكن لاشتمال الآية على ما لا ينسب إليه مستقيماً كما يجيء بيانه كان الأليق بأدب القرآن أن ينسب إلى غيره تعالى كالشيطان أو**

= الحويزة، وسكن مدينة شيراز. أقوال العلماء فيه: **قال الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل: كان عالماً فاضلاً فقيهاً محدّثاً ثقة ورعاً شاعراً أديباً جامعاً للعلوم والفنون**، معاصراً، له كتاب نور الثقلين في تفسير القرآن أربعة مجلدات أحسن فيه وأجاد، نقل فيه أحاديث النبي والأئمة «عليهم السلام» في تفسير الآيات من أكثر كتب الحديث، ولم ينقل فيه عن غيرهم. قال الشيخ عبد الله الأصفهاني في رياض العلماء: **الشيخ الجليل عبد علي بن جمعة العروسي منتمى الحويزي مولداً نزيل شيراز**، الفاضل العالم المحدّث المعروف.

(1) الشيخ الحويزي: **تفسير نور الثقلين**، ج 1، ص 320، 321.

(2) السيد محمد حسين الطباطبائي (1321 ـ 1402 هـ). ولد في مدينة تبريز بإيران. قال فيه الإمام الخميني: كان العلامة من كبار علماء الإسلام ومن الفلاسفة البارزين في العالم الإسلامي، ويمكن اعتباره مفخرة من مفاخر الحوزات العلمية فقد كان لمؤلفاته القيمة في التفسير والفلسفة والفقه والأصول وغيرها دور مهم في خدمة العلوم الإسلامية.

النفس. ومن هنا يظهر صحة ما ذكره بعض المفسرين أن فاعل زين هو الشيطان لأن حب الشهوات أمر مذموم وكذا حب كثرة المال مذموم وقد خص تعالى بنفسه ما ذكره في آخر الآية وفي ما يتلوها»[1].

الخلاصة

1 ـ أن المرأة أداة من أدوات الشيطان.

2 ـ أن المرأة شر.

● تفسير الآية الكريمة: ﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف، الآية: 20].

يقول السيد الطباطبائي: «أي فلما رأى العزيز قميص يوسف والحال أنه مقدود مشقوق من خلف قال إن الأمر من كيدكن معاشر النساء إن كيدكن عظيم فمرجع الضمائر معلوم من السياق. ونسبة الكيد إلى جماعة النساء مع كونه من امرأته للدلالة على أنه إنما صدر منها بما إنها من النساء وكيدهن معهود معروف ولذا استعظمه وقال ثانياً إن كيدكن عظيم وذلك أن الرجال أوتوا من الميل والانجذاب إليهن ما ليس يخفى وأوتين من أسباب الاستمالة والجلب ما في وسعهن أن يأخذن بمجامع قلوب الرجال ويسخرن أرواحهم بجلوات فتانة وأطوار سحارة تسلب أحلامهم وتصرفهم إلى إرادتهن من حيث لا يشعرون وهو الكيد وإرادة الإنسان بالسوء»[2]. وتعميم القرآن القول على النساء بسبب امرأة العزيز في رأي المفسرين، يذكرنا بتعميم نهج البلاغة القول على النساء بسبب عائشة في رأي الشراح، وهو ما يفيد بأن ما صدر من امرأة العزيز ومن عائشة ليس مستغرباً، فذلك طبع النساء.

ويقول الشيخ ناصر مكارم: «وهذا المكر والتحيل الموصوف بالعظمة (إن كيدكن عظيم) يوجد منه في التاريخ والقصص التاريخية أمثلة كثيرة، حيث تكشف إجمالاً أن النساء اللائي يسوقهن هواهن يرسمن خططاً لا نظير لها من

(1) السيد الطباطبائي: تفسير الميزان، ج 3، ص 97، 98.

(2) السيد الطباطبائي: تفسير الميزان، ج 11، ص 143.

النفس. ومن هنا يظهر صحة ما ذكره بعض المفسرين أن فاعل زين هو الشيطان لأن حب الشهوات أمر مذموم وكذا حب كثرة المال مذموم وقد خص تعالى بنفسه ما ذكره في آخر الآية وفي ما يتلوها»[1].

الخلاصة

1 ـ أن المرأة أداة من أدوات الشيطان.

2 ـ أن المرأة شر.

● تفسير الآية الكريمة: ﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف، الآية: 20].

يقول السيد الطباطبائي: «أي فلما رأى العزيز قميص يوسف والحال أنه مقدود مشقوق من خلف قال إن الأمر من كيدكن معاشر النساء إن كيدكن عظيم فمرجع الضمائر معلوم من السياق. ونسبة الكيد إلى جماعة النساء مع كونه من امرأته للدلالة على أنه إنما صدر منها بما إنها من النساء وكيدهن معهود معروف ولذا استعظمه وقال ثانياً إن كيدكن عظيم وذلك أن الرجال أوتوا من الميل والانجذاب إليهن ما ليس يخفى وأوتين من أسباب الاستمالة والجلب ما في وسعهن أن يأخذن بمجامع قلوب الرجال ويسخرن أرواحهم بجلوات فتانة وأطوار سحارة تسلب أحلامهم وتصرفهم إلى إرادتهن من حيث لا يشعرون وهو الكيد وإرادة الإنسان بالسوء»[2]. وتعميم القرآن القول على النساء بسبب امرأة العزيز في رأي المفسرين، يذكرنا بتعميم نهج البلاغة القول على النساء بسبب عائشة في رأي الشراح، وهو ما يفيد بأن ما صدر من امرأة العزيز ومن عائشة ليس مستغرباً، فذلك طبع النساء.

ويقول الشيخ ناصر مكارم: «وهذا المكر والتحيل الموصوف بالعظمة (إن كيدكن عظيم) يوجد منه في التاريخ والقصص التاريخية أمثلة كثيرة، حيث تكشف إجمالاً أن النساء اللائي يسوقهن هواهن يرسمن خططاً لا نظير لها من

(1) السيد الطباطبائي: تفسير الميزان، ج 3، ص 97، 98.

(2) السيد الطباطبائي: تفسير الميزان، ج 11، ص 143.

نوعها»[1]. ويقول الشيخ الطبرسي: «**واستعظم كيد النساء لأنهن ألطف مكيدة وأنفذ حيلة من الرجال»**[2]. ويقول الفيض الكاشاني[3]: «**(فلما رأى قميصه قد من دبر قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم) لأنه يعلق بالقلب ويؤثر في النفس، لمواجهتهن به، بخلاف كيد الشيطان، فإنه يوسوس به مسارقة»**[4].

الخلاصة: أن المرأة بما هي امرأة متصفة بالكيد العظيم.

● تفسير الآية الكريمة: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء، الآية: 5].

يقول الشريف الرضي: «**يعني النساء والصبيان فكما وصف هذان الضربان بالسفه وصفهن باليتم»**[5]. ويقول الشيخ الطوسي[6]: «**قوله: (لا تؤتوا السفهاء**

(1) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ج 7، ص 196.

(2) الشيخ الطبرسي: **تفسير جوامع الجامع**، ج 2، ص 214.

(3) ترجموا له بقولهم: **الشيخ محمّد محسن بن مرتضى بن محمود**، المعروف بالفيض الكاشاني. ولد الشيخ الفيض الكاشاني في اليوم الرابع من صفر 1007 هـ بمدينة كاشان في إيران. دراسته: نشأ في مدينة قم المقدّسة، ثمّ عاد إلى كاشان، بعدها ارتحل إلى مدينة شيراز للتحصيل العلمي عند السيد ماجد البحراني، فأخذ عنه العلوم الشرعية، وكذلك درس العلوم العقلية على الحكيم الملا صدر الدين الشيرازي، وتزوّج ابنته بعد ذلك. قال صاحب كتاب جامع الرواة: (محمد بن مرتضى الكاشاني رحمه الله تعالى العلامة المحقق المدقق جليل القدر عظيم الشأن رفيع المنزلة فاضل كامل أديب متبحر في جميع العلوم له قريب من مائة تأليفات). وجاء في كتاب سلافة العصر: **(المولى محمد بن مرتضى شاه الشهير بملا محسن الكاشاني له كتب ومصنفات جليلة في الفقه والحديث والكلام والحكمة). وفي كتاب روضات الجنات: (... وأمره في الفضل والفهم والنباهة الفروع والأصول والإحاطة بمراتب المعقول والمنقول وكثرة التآليف والتصنيف مع جودة التعبير والترصيف أشهر من أ ن يخفى في هذه الطائفة على أحد إلى منتهى الأبد). وفي كتاب مستدرك الوسائل: (من مشايخ العلامة المجلسي العالم الفاضل المتبحّر المتحدّث العارم الحكيم المولى محسن بن المرتضى شاه). وفي كتاب الكنى والألقاب: (العالم الفاضل الكامل العارف المتحدث المحقق المدقّق المتأله محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني صاحب التصانيف الكثيرة الشهيرة).**

(4) الفيض الكاشاني: **التفسير الأصفى**، ج 1، ص 568.

(5) الشريف الرضي: **حقائق التأويل**، ص 302.

(6) ترجموا له بقولهم: **هو محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي** نسبةً إلى طوس من خراسان. يكنى بأبي جعفر ويلقّب بشيخ الطائفة وإذا أطلقت كلمة الشيخ قصد بها =

أموالكم) فقال عامه أهل التأويل هم النساء والصبيان لضعف آرائهم وأصل السفه: خفة الحلم وكثرة الجهل»[1]. ويقول القطب الراوندي[2]: «**أي لا تعطوا النساء والصبيان أموالكم التي تملكونها فتسلطونهم عليها فيفسدوها ويضيعوها، ولكن ارزقوهم أنتم منها إن كانوا ممن يلزمكم نفقتهم واكسوهم**»[3]. ويقول الطريحي[4]: «**ويقال: للنساء والصبيان: سفهاء لجهلهم، قال تعالى: (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) يعني النساء والصبيان**»[5].

= الشيخ الطوسي. ولادته: ولد في شهر رمضان سنة 385هـ. ق، فيكون ذلك بعد وفاة الشيخ الصدوق بأربع سنين لأنّه توفي في الري سنة 381هـ. نشأته: هبط شيخ الطائفة بغداد متوجهاً من طوس سنة 408 هـ. ق، وهو ابن ثلاثة وعشرين عاماً تقدمه راية العلم والهداية وبين شفتيه كلمة الإصلاح وفي قلبه وهج الهداية وحرقة الإرشاد والتبليغ والنصيحة وأهبة التقدم فكان حضـوره وتتلمذه على شيخ الأمة ومفيدها محمد بن محمد بن النعمان المفيد نحواً من خمس سنين حتى قضى الأستاذ نحبه ليلة الجمعة لثلاث ليالٍ خلون من شهر رمضان من سنة 413هـ، فانضوى الشيخ المترجم له إلى شريف العلماء الشيعة ومحققها علم الهدى السيد المرتضى وكان يدر عليه من ثدي أفضاله ما تقاعست عنه الفكر طوال ثلاثة وعشرين عاماً. إلاّ أن اختار الله للأخير دار بقائه.

(1) الشيخ الطوسي: **التبيان**، ج 1، ص 77، 78.

(2) ترجموا له بقولهم: الشيخ الإمام الفقيه الكبير قطب الدين أبو الحسين سعيد بن عبد الله بن الحسين بن هبة الدين الحسن الراوندي. عالج الشيخ القطب الراوندي في مؤلفاته موضوعات عديدة من العلوم والمعارف الإسلامية فقد كتب في التفسير والكلام والفلسفة والفقه والحديث والتاريخ وغيرها وعرفت كتبه بالأصالة وعمق البحث والدراسة وأصبحت تآليفه موضع عناية العلماء والدارسين منذ عصره ولا تزال مقدرة لدى المعنيين بالدراسات القديمة.

(3) القطب الراوندي: **فقه القرآن**، ج 2، ص 116.

(4) ترجموا له بقولهم: هو الشيخ فخر الدين بن محمّد علي بن أحمد بن علي بن أحمد بن طريح بن خفاجه بن يعقوب الطريحي المسلمي العزيزي الأسدي الرماحي المنتهي نسبه إلى حبيب بن مظاهر الأسدي. ولد الشيخ الطريحي سنة 979 هـ بمدينة النجف الأشرف في العراق. نشأ العلامة الطريحي نشأة علمية في أحضان والده، وعمّه الشيخ محمّد حسين الطريحي، واجتهد في طلب العلم والدراسة عندهما حتّى حصل على مراتب من العلم. وقد كان محباً للعلم شغوفاً بالمعارف والكمالات فكتب وصنف وألّف، وأجاد وأفاد كما شهد له أقرانه بذلك أمثال المجلسي صاحب بحار الانوار، والحر العاملي صاحب الوسائل. ولا تزال العديد من مصنفاته تشهد له بطول الباع وسعة الاطلاع، فكتاب (مجمع البحرين ومطلع النيرين) وقد طبع مراراً وهو المرجع للباحثين والمتأدبين وكتاب (غريب الحديث) وكتاب (الضياء اللامع في شرح الشرائع) وكتاب (تفسير غريب القرآن) وغيرها كثير.

(5) فخر الدين الطريحي: **تفسير غريب القرآن**، ص 565.

ويقول الميرزا المشهدي[1]: «**وفي من لا يحضره الفقيه: سئل أبو جعفر**عليه السلام عن قول الله (عز وجل): **ولا تؤتوا السفهاء أموالكم؟ قال: لا تؤتوها شراب الخمر ولا النساء، ثم قال: وأي سفيه أسفه من شارب الخمر**»[2]. ويقول الشيخ الطبرسي: «**المعنى: لما أمر تعالى فيما تقدم بدفع مال الأيتام إليهم، عقبه بذكر من لا يجوز الدفع إليه منهم وقال: (ولا تؤتوا السفهاء): أي لا تعطوا السفهاء (أموالكم): اختلف في المعني بالسفهاء على أقوال: أحدها: إنهم النساء والصبيان، عن ابن عباس، وسعيد بن جبير، والحسن، والضحاك، وأبي مالك، وقتادة، ورواه أبو الجارود عن أبي جعفر**عليه السلام قال ابن عباس: إذا علم الرجل أن امرأته سفيهة مفسدة للمال، وعلم أن ولده سفيه يفسد المال، لم ينبغ له أن يسلطهما على ماله. وثانيها: إن المراد به النساء خاصة، عن مجاهد، وابن عمر، وروي عن أنس ابن مالك، قال: جاءت امرأة سوداء جرية المنطق، ذات ملح، إلى رسول الله، فقالت: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، قل فينا خيراً (مرة واحدة)، فإنه بلغني أنك تقول فينا كل شر قال: أي شيء قلت لكن؟ قالت: سميتنا السفهاء. قال: الله سماكن السفهاء في كتابه. قالت: وسميتنا النواقص فقال: وكفى نقصاناً أن تدعن من كل شهر خمسة أيام لا تصلين فيها، ثم قال: أما يكفي إحداكن أنها إذا حملت، كان لها كأجر المرابط في سبيل الله، فإذا وضعت كانت كالمتشحط بدمه في سبيل الله، فإذا أرضعت كان لها بكل جرعة كعتق رقبة من ولد إسماعيل، فإذا سهرت كان لها بكل سهرة تسهرها كعتق رقبة من ولد إسماعيل، وذلك للمؤمنات الخاشعات الصابرات، اللاتي لا يكفرن

(1) ترجموا له بقولهم: **الميرزا محمد المشهدي ابن محمد رضا بن اسماعيل بن جمال الدين القمي. لقد أثنى على المترجم له جملة من العلماء الأعلام منهم العلامة المجلسي حيث** قال: الفاضل الكامل المحقق البدل النحريركشاف دقائق المعاني بفكره الثاقب ومخرج جواهر الحقائق برأيه الصائب. وهكذا ما ورد في تقريض المحقق الخونساري حيث قال: مجمع فضائل الشيم جامع جوامع العلوم والحكم حلاّل كل شيمة عارضة كشاف كل مسألة دقيقة غامضة. وقال صاحب الروضات: كان فاضلاً عالماً عاملاً جامعاً اديباً محدثاً فقيهاً مفسراً نبيهاً وله كتاب كبير في التفسير بأحاديث أهل بيت العصمة لم يسبقه إلى وضع مثله أحد ممن سبقه.

(2) الميرزا محمد المشهدي: **تفسير كنز الدقائق**، ج 2، ص 361.

العشير. قال، قالت السوداء: **يا له فضلاً لولا ما يتبعه من الشرط**»[1].

الخلاصة

1 ـ أن المرأة تتصف بالسفه كالصبي، وهذه صفة متفرعة من نقص العقل.

2 ـ رواية الطبرسي تشير إلى أن الرسول كان لا يقول في المرأة إلا كل شر، وهذا يذكرنا بما ورد في النهج: المرأة شر كلها وشر منها أنه لا بد منها. وفيه إشارة إلى أن الأمر إلهي.

● في تفسير الآية الكريمة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا﴾ [النساء، الآية: 34].

يقول الشيخ الطوسي: «**والمعنى: (الرجال قوامون على النساء) بالتأديب والتدبير لما فضل الله الرجال على النساء في العقل والرأي**»[2]. ويقول الشيخ الطبرسي: «**فقال (الرجال قوامون على النساء): أي قيمون على النساء، مسلطون عليهن في التدبير، والتأديب، والرياضة، والتعليم، (بما فضل الله بعضهم على بعض): هذا بيان سبب تولية الرجال عليهن: أي إنما ولاهم الله أمرهن، لما لهم من زيادة الفضل عليهن، بالعلم، والعقل، وحسن الرأي، والعزم (وبما أنفقوا من أموالهم) عليهن من المهر والنفقة، كل ذلك بيان علة تقويمهم عليهن، وتوليتهم أمرهن**»[3]. ويقول الفيض الكاشاني: «**(الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض). يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية، بسبب تفضيله ـ ﷻ ـ الرجال على النساء بكمال العقل، وحسن التدبير، ومزيد القوة في الأعمال والطاعات**»[4]. ويقول الشيخ الحويزي: «**عن الحسن بن عبد الله عن**

(1) الشيخ الطبرسي: **تفسير مجمع البيان**، ج 3، ص 17، 18.
(2) الشيخ الطوسي: **التبيان**، ج 3، ص 189.
(3) الشيخ الطبرسي: **تفسير مجمع البيان**، ج 3، ص 79.
(4) الفيض الكاشاني: **التفسير الأصفى**، ج 1، ص 207

آبائه عن جده الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال: جاء نفر من اليهود إلى رسول الله ﷺ فسأله أعلمهم عن مسائل فكان فيما سأله أن قال له: ما فضل الرجال على النساء فقال النبي ﷺ: كفضل السماء على الأرض، وكفضل الماء على الأرض، فبالماء يحيى الأرض، وبالرجال يحيى النساء، ولولا الرجال ما خلقوا النساء يقول الله ﷻ، (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) قال اليهودي: لأي شيء كان هكذا؟ فقال النبي ﷺ: خلق الله ﷻ آدم من طين، ومن فضلته وبقيته خلقت حواء، وأول من أطاع النساء آدم، فأنزله الله ﷻ من الجنة، وقد بين فضل الرجال على النساء في الدنيا، ألا ترى إلى النساء كيف يحضن ولا يمكنهن العبادة من القذارة، والرجال لا يصيبهم شيء من الطمث، فقال اليهودي: صدقت يا محمد»[1]. ويقول الميرزا المشهدي: «الرجال قوامون على النساء: يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية. وعلل ذلك بأمرين، موهبي وكسبي، فقال: بما فضل الله بعضهم على بعض: بسبب تفضيله الرجال على النساء بكمال العقل وحسن التدبير ومزيد القوة في الأعمال والطاعات. ولذلك خصوا بالنبوة والإمامة وإقامة الشعائر والشهادة في مجامع القضايا، ووجوب الجهاد والجمعة وزيادة سهمهم في الميراث»[2]. ويقول السيد الطباطبائي: «قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم: النساء والقوام من القيام وهو إدارة المعاش والمراد بالفضل هو الزيادة في التعقل فإن حياته حياة تعقلية وحياة المرأة إحساسية عاطفية وإعطاء زمام المال يداً عاقلة مدبرة أقرب إلى الصلاح من إعطائه يداً ذات إحساس عاطفي وهذا الإعطاء والتخصيص إذا قيس إلى الثروة الموجودة في الدنيا المنتقلة من الجيل الحاضر إلى الجيل التالي يكون تدبير ثلثي الثروة الموجودة إلى الرجال وتدبير ثلثها إلى النساء فيغلب تدبير التعقل على تدبير الإحساس والعواطف فيصلح أمر المجتمع وتسعد الحياة. وعموم هذه العلة يعطي أن الحكم المبني عليها أعني قوله الرجال قوامون على النساء غير مقصور على

---

(1) الشيخ الحويزي: تفسير نور الثقلين، ج 1، ص 476.

(2) الميرزا محمد المشهدي: تفسير كنز الدقائق، ج 2، ص 441

الأزواج بأن يختص القوامية بالرجل على زوجته بل الحكم مجعول لـ(قبيل الرجال) على (قبيل النساء) في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعاً فالجهات العامة الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلاً الذين يتوقف عليهما حياة المجتمع وإنما يقومان بالتعقل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدة وقود التعقل كل ذلك مما يقوم به الرجال على النساء»[1].

الخلاصة

1 ـ أن الرجل أفضل من المرأة، وذلك صنعٌ إلهي.

2 ـ أن عقل الرجل أكمل من عقل المرأة.

3 ـ أن السلطة في يد الرجل دائماً في كل شيء.

4 ـ أن المرأة داخلة في سلطة الرجل، لأنه أشد تعقلاً منها.

5 ـ إعطاء المرأة السلطة أو إطاعتها ليس من الأمور المستحسنة.

6 ـ أن آدم أطاع حواء فخرج من الجنة.

● في تفسير الآية الكريمة: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف، الآية: 18].

يقول الشيخ الطوسي: «قال ابن عباس (أو من ينشأ في الحلية) المراد به المرأة. وبه قال مجاهد والسدي، فهو في موضع نصب والتقدير أو من ينشؤ في الحلية يجعلون. ويجوز أن يكون الرفع بتقدير أولئك ولده على ما قالوا هم بناته يعني من ينشؤ في الحلية على وجه التزين بها يعني النساء في قول أكثر المفسرين»[2]. ويقول الشيخ الطبرسي: «فقال: (أو من ينشأ في الحلية) أي أو جعلوا من ينشؤ في الحلية أي في زينة النساء لله، ﷻ، يعني البنات (وهو في الخصام) يعني المخاصمة (غير مبين) للحجة. قال قتادة: قلما تتكلم امرأة

(1) السيد الطباطبائي: تفسير الميزان، ج 4، ص 215.

(2) الشيخ الطوسي: التبيان، ج 9، ص 189.

بحجتها إلا تكلمت بالحجة عليها، أي: لا يمكنها أن تبين الحجة عند الخصومة لضعفها وسفهها»[1]. ويقول الفيض الكاشاني: «أو من ينشؤ في الحلية أو يجعلون له من يتربى في الزينة يعني البنات وهو في الخصام في المجادلة غير مبين للحجة يقال قلما تتكلم امرأة بحجتها إلا تكلمت بالحجة عليها»[2]. ويقول السيد الطباطبائي: «قوله تعالى: (أو من ينشؤ في الحلية وهو في الخصام غير مبين) أي أو جعلوا لله سبحانه من ينشؤ في الحلية أي يتربى في الزينة وهو في المخاصمة والمحاجة غير مبين لحجته لا يقدر على تقرير دعواه. وإنما ذكر هذين النعتين لأن المرأة بالطبع أقوى عاطفة وشفقة وأضعف تعقلاً بالقياس إلى الرجل وهو بالعكس ومن أوضح مظاهر قوة عواطفها تعلقها الشديد بالحلية والزينة وضعفها في تقرير الحجة المبني على قوة التعقل»[3]. ويقول الشيخ ناصر مكارم: «لقد ذكر القرآن هنا صفتين من صفات النساء غالباً، تنبعثان من ينبوع عاطفتهن، إحداهما: تعلق النساء الشديد بأدوات الزينة، والأخرى: عدم امتلاكهن القدرة الكافية على إثبات مرادهن أثناء المخاصمة والجدال لحيائهن وخجلهن. لا شك أن بعض النسوة ليس لديهن هذا التعلق الشديد بالزينة، ولا شك أيضاً أن التعلق بالزينة ومحبتها في حدود الاعتدال لا يعد عيباً في النساء، بل أكد عليها الإسلام، إلا أن المراد هو أكثرية النساء اللاتي تعودن على الإفراط في الزينة في أغلب المجتمعات البشرية، وكأنهن يولدن بين أحضان الزينة ويتربين في حجرها. وكذلك لا يوجد أدنى شك في أن بعض النسوة ارتقين أعلى الدرجات في قوة المنطق والبيان، لكن لا يمكن إنكار ضعف النساء عند المخاصمة والبحث والجدال، إذا ما قورنت بقدرة الرجال، وذلك بسبب خجلهن وحيائهن»[4].

وهذا شبيه بما يعتقده توما الأكويني قبل مئات السنين والذي يرى «أن المرأة ليست لديها القدرة على استخدام اللغة التي هي وسيلة هامة يستطيع

(1) الشيخ الطبرسي: تفسير مجمع البيان، ج 9، ص 74.
(2) الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ج 4، ص 386
(3) السيد الطباطبائي: تفسير الميزان، ج 18، ص 90.
(4) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 16، ص 27.

الإنسان بواسطتها أن يعبر للآخرين عن تصوراته وأفكاره. (...) ولهذا فإن المرأة عند الأكويني تفتقر إلى الوضوح الذي يراه أساسياً لطبيعة الحديث ذاته»[1].

الخلاصة

1 ـ أن المرأة همها الزينة، وهذا يذكرنا بما ورد في النهج: وإن النساء همهن زينة الحياة الدنيا، وهذا دليل على ضعف عقلها.

2 ـ أن المرأة ضعيفة في الجدل والمخاصمة بسبب ضعف عقلها، مقارنةً بالرجل الأكمل عقلاً.

3 ـ المرأة العاقلة والقوية في المخاصمة هي شذوذ عن القاعدة العامة.

● **في تفسير الآية الكريمة:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء، الآية: 18].

يقول الشريف الرضي: «**إن معنى قوله تعالى: (خلقكم من نفس واحدة) يعني به آدم**عليه السلام، (وخلق منها زوجها) يريد أنه سبحانه انتزع ضلعاً من أضلاع آدمعليه السلام فخلق منه حواء»[2]. ويقول الشيخ الطوسي: «**وقوله: (وخلق منها زوجها) يعني حواء. روي أنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم، ذهب إليه أكثر المفسرين**»[3]. ويقول الشيخ الطبرسي: «**(وخلق منها زوجها): يعني حواء عليها السلام، ذهب أكثر المفسرين إلى أنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم**عليه السلام، ورووا عن النبيصلى الله عليه وآله أنه قال: **خلقت المرأة من ضلع آدم**عليه السلام، **إن أقمتها كسرتها، وإن تركتها وفيها عوج استمتعت بها**»[4]. ويقول الفيض الكاشاني: «**والخبر الذي روي أن حواء خلقت من ضلع آدم الأيسر صحيح ومعناه من**

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص 167.

(2) الشريف الرضي: **حقائق التأويل**، ص 308، 309.

(3) الشيخ الطوسي: **التبيان**، ج 3، ص 99.

(4) الشيخ الطبرسي: **تفسير مجمع البيان**، ج 3، ص 8

الطينة التي فضلت من ضلعه الأيسر فلذلك صارت أضلاع الرجال أنقص من أضلاع النساء بضلع. أقول: فما ورد أنها خلقت من ضلعه الأيسر إشارة إلى أن الجهة الجسمانية الحيوانية في النساء أقوى منها في الرجال والجهة الروحانية الملكية بالعكس من ذلك وذلك لأن اليمين مما يكنى به عن عالم الملكوت الروحاني والشمال مما يكنى به عن عالم الملك الجسماني فالطين عبارة عن مادة الجسم واليمين عبارة عن مادة الروح ولا ملك إلا بملكوت وهذا هو المعني بقوله وكلتا يديه يمين فالضلع الأيسر المنقوص من آدم كناية عن بعض الشهوات التي تنشأ من غلبة الجسمية التي هي من عالم الخلق وهي فضلة طينة المستنبط من باطنه التي صارت من مادة لخلق حواء فنبه في الحديث على أنه جهة الملكوت والأمر في الرجال أقوى من جهة الملك والخلق وبالعكس منهما في النساء فإن الظاهر عنوان الباطن وهذا هو السر في هذا النقص في أبدان الرجال بالإضافة إلى النساء وأسرار الله لا ينالها إلا أهل السر فالتكذيب في كلام المعصومين إنما يرجع إلى ما فهمه العامة من حمله على الظاهر دون أصل الحديث»[1].

ولا بأس أن نشير إلى أن حكاية خلق حواء من ضلع آدم قد وردت في الكتاب المقدس: «**فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة**»[2]. ولذلك يقول توما الأكويني: «**إن الرجل ليس من المرأة، بل المرأة من الرجل، ولم يخلق الرجل من أجل المرأة، بل المرأة من أجل الرجل**»[3]، رابطاً بين مسألة خلق المرأة من الرجل بسلطة الرجل على المرأة.

الخلاصة

1 - أن حواء خُلقت من ضلع آدم.

2 - في كلام الكاشاني إشارة إلى أن المرأة قوية في الجانب الحيواني وضعيفة

(1) الفيض الكاشاني: **التفسير الصافي**، ج 1، ص 415.
(2) **سفر التكوين** 2 (2 ـ23).
(3) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص149.

في الجانب الروحاني وهذا مرادف لنقص الإيمان الذي تكلم عنه شراح النهج.

● في تفسير الآية الكريمة: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ﴾ [ص، الآية: 23]

يقول الفيض الكاشاني: «(إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة) هي الأنثى من الضأن، وقد تكنى بها عن المرأة»[1]. ويقول الشيخ الطبرسي: «(أكفلنيها) وملكنيها، وحقيقته: اجعلني أكفلها كما أكفل ما تحت يدي (وعزني) أي: غلبني في مخاطبة الحجاج والجدال، أو أراد: خطبت المرأة وخطبها هو، فخاطبني خطاباً أي: غالبني في الخطبة فغلبني حيث زوجها دوني، وعلى هذا فيكون (النعجة) مستعارة من المرأة»[2]. ويقول الشيخ الطوسي: «وقال أكثر المفسرين أنه كنى بالنعاج عن تسع وتسعين امرأة كانت له وإن الآخر له نعجة واحدة أي امرأة واحدة»[3].

ولا باس من باب الاستطراد أن نشير إلى أن هذا الفهم للآية يتقاطع مع القصة التي وردت في التوراة: «فَأَرْسَلَ الرَّبُّ نَاثَانَ إِلَى دَاوُدَ. فَجَاءَ إِلَيْهِ وَقَالَ لَهُ: «كَانَ رَجُلاَنِ فِي مَدِينَةٍ وَاحِدَةٍ، وَاحِدٌ مِنْهُمَا غَنِيٌّ وَالآخَرُ فَقِيرٌ. وَكَانَ لِلْغَنِيِّ غَنَمٌ وَبَقَرٌ كَثِيرَةٌ جِدًّا. وَأَمَّا الْفَقِيرُ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْءٌ إِلاَّ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ صَغِيرَةٌ قَدِ اقْتَنَاهَا وَرَبَّاهَا وَكَبِرَتْ مَعَهُ وَمَعَ بَنِيهِ جَمِيعًا. تَأْكُلُ مِنْ لُقْمَتِهِ وَتَشْرَبُ مِنْ كَأْسِهِ وَتَنَامُ فِي حِضْنِهِ، وَكَانَتْ لَهُ كَابْنَةٍ. فَجَاءَ ضَيْفٌ إِلَى الرَّجُلِ الْغَنِيِّ، فَعَفَا أَنْ يَأْخُذَ مِنْ غَنَمِهِ وَمِنْ بَقَرِهِ لِيُهَيِّئَ لِلضَّيْفِ الَّذِي جَاءَ إِلَيْهِ، فَأَخَذَ نَعْجَةَ الرَّجُلِ الْفَقِيرِ وَهَيَّأَ لِلرَّجُلِ الَّذِي جَاءَ إِلَيْهِ». فَحَمِيَ غَضَبُ دَاوُدَ عَلَى الرَّجُلِ جِدًّا، وَقَالَ لِنَاثَانَ: «حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ، إِنَّهُ يُقْتَلُ الرَّجُلُ الْفَاعِلُ ذلِكَ، وَيَرُدُّ النَّعْجَةَ أَرْبَعَةَ أَضْعَافٍ لأَنَّهُ فَعَلَ هذَا الأَمْرَ وَلأَنَّهُ لَمْ يُشْفِقْ». فَقَالَ نَاثَانُ لِدَاوُدَ: «أَنْتَ هُوَ الرَّجُلُ! هكَذَا قَالَ الرَّبُّ إِلهُ

(1) الفيض الكاشاني: التفسير الصافي، ج 6، ص 223.
(2) الشيخ الطبرسي: تفسير جوامع الجامع، ج 3، ص 191.
(3) الشيخ الطوسي: التبيان، ج8، ص552.

إِسْرَائِيلَ: أَنَا مَسَحْتُكَ مَلِكًا عَلَى إِسْرَائِيلَ وَأَنْقَذْتُكَ مِنْ يَدِ شَاوُلَ، وَأَعْطَيْتُكَ بَيْتَ سَيِّدِكَ وَنِسَاءَ سَيِّدِكَ فِي حِضْنِكَ، وَأَعْطَيْتُكَ بَيْتَ إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا. وَإِنْ كَانَ ذلِكَ قَلِيلاً، كُنْتُ أَزِيدُ لَكَ كَذَا وَكَذَا. لِمَاذَا احْتَقَرْتَ كَلاَمَ الرَّبِّ لِتَعْمَلَ الشَّرَّ فِي عَيْنَيْهِ؟ قَدْ قَتَلْتَ أُورِيَّا الْحِثِّيَّ بِالسَّيْفِ، وَأَخَذْتَ امْرَأَتَهُ لَكَ امْرَأَةً، وَإِيَّاهُ قَتَلْتَ بِسَيْفِ بَنِي عَمُّونَ. وَالآنَ لاَ يُفَارِقُ السَّيْفُ بَيْتَكَ إِلَى الأَبَدِ، لأَنَّكَ احْتَقَرْتَنِي وَأَخَذْتَ امْرَأَةَ أُورِيَّا الْحِثِّيِّ لِتَكُونَ لَكَ امْرَأَةً. هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: هأَنَذَا أُقِيمُ عَلَيْكَ الشَّرَّ مِنْ بَيْتِكَ، وَآخُذُ نِسَاءَكَ أَمَامَ عَيْنَيْكَ وَأُعْطِيهِنَّ لِقَرِيبِكَ، فَيَضْطَجعُ مَعَ نِسَائِكَ فِي عَيْنِ هذِهِ الشَّمْسِ. لأَنَّكَ أَنْتَ فَعَلْتَ بِالسِّرِّ وَأَنَا أَفْعَلُ هذَا الأَمْرَ قُدَّامَ جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وَقُدَّامَ الشَّمْسِ». فَقَالَ دَاوُدُ لِنَاثَانَ: «قَدْ أَخْطَأْتُ إِلَى الرَّبِّ». فَقَالَ نَاثَانُ لِدَاوُدَ: «الرَّبُّ أَيْضًا قَدْ نَقَلَ عَنْكَ خَطِيَّتَكَ. لاَ تَمُوتُ. غَيْرَ أَنَّهُ مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ بِهذَا الأَمْرِ أَعْدَاءَ الرَّبِّ يَشْمَتُونَ، فَالابْنُ الْمَوْلُودُ لَكَ يَمُوتُ». وَذَهَبَ نَاثَانُ إِلَى بَيْتِهِ»(1).

الخلاصة: أن القرآن جعل المرأة بمنزلة النعجة التي يملكها الراعي الرجل، مثلما فعل الكتاب المقدس.

● في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة، الآية: 127].

يقول الشيخ الحويزي: «**في تفسير علي بن إبراهيم حدثني أبي عن النضر بن سويد عن هشام عن أبي عبد الله**عليه السلام قال: إن إبراهيمعليه السلام كان نازلاً في بادية الشام، فلما ولد له من هاجر إسماعيل اغتمت سارة من ذلك غماً شديداً، لأنه لم يكن له منها ولد، وكانت تؤذي إبراهيم في هاجر وتغمه، فشكا إبراهيمعليه السلام ذلك إلى الله عز وجل، فأوحى الله إليه: **إنما مثل المرأة مثل الضلع العوجاء إن تركتها استمتعت بها، وإن أقمتها كسرتها**»(2).

الخلاصة: المرأة مثل الضلع الأعوج الذي لا يمكن أن يعتدل من سوء أخلاقها.

---

(1) **سفر صموئيل الثاني الإصحاح الثَّاني عَشَرَ.**

(2) الشيخ الحويزي: **تفسير نور الثقلين**، ج 2، ص 548.

● في تفسير الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة، الآية: 178].

يقول الشيخ الطبرسي: «(**الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) قال الصادق: ولا يقتل حر بعبد، ولكن يضرب ضرباً شديداً، ويغرم دية العبد، وهذا مذهب الشافعي، وقال: إن قتل رجل امرأة، فأراد أولياء المقتول أن يقتلوه، أدوا نصف ديته إلى أهل الرجل، وهذا هو حقيقة المساواة فإن نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل، بل هي على النصف منها، فيجب إذا أخذت النفس الكاملة بالنفس الناقصة، أن يرد فضل ما بينهما، وكذلك رواه الطبري في تفسيره، عن علي**عليه السلام**. ويجوز قتل العبد بالحر، والأنثى بالذكر إجماعاً، وليس في الآية ما يمنع من ذلك، لأنه لم يقل لا تقتل الأنثى بالذكر، ولا العبد بالحر. فما تضمنته الآية معمول به، وما قلناه مثبت بالإجماع، وبقوله سبحانه النفس بالنفس**»[1].

الخلاصة: نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل.

● في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة، الآية: 228].

يقول الشيخ الطبرسي: «**في تفسير علي بن إبراهيم بن هاشم قال: حق الرجال على النساء، أفضل من حق النساء على الرجال. وفي كتاب من لا يحضره الفقيه روي عن الباقر**عليه السلام قال: جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه، ولا تتصدق من بيتها بشيء إلا بإذنه، ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن خرجت بغير إذنه، لعنتها ملائكة السماء، وملائكة الأرض، وملائكة الغضب، وملائكة الرحمة،

(1) ـ الشيخ الطبرسي: **تفسير مجمع البيان**، ج 1، ص 489، 490.

حتى ترجع إلى بيتها. فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على المرأة؟ قال: زوجها. قالت: فما لي من الحق عليه مثل ما له من الحق علي؟ قال: لا ولا من كل مائة واحدة. فقالت: والذي بعثك بالحق لا يملك رقبتي رجل أبداً. وقال ﷺ: «**لو كنت آمراً أحداً يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها**»(1). والحديث الأخير شبيه بما ورد في الكتاب المقدس إذ يقول بولس: «**أيتها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب، لأن الرجل هو رأس المرأة، كما أن المسيح هو رأس الكنيسة**»(2).

الخلاصة: ليس هناك مقارنة بين حقوق الرجل الضخمة التي أعطاها له الإسلام وبين الحقوق الهزيلة التي أعطاها للمرأة، وعليه فالإسلام دينٌ ذكوري.

● في تفسير الآية الكريمة: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران، الآية: 39].

يقول العياشي(3): «**عن إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام وسيدا وحصوراً، والحصور الذي يأبى النساء**»(4). ويقول الطوسي: «**وحصوراً معناه الممتنع من الجماع**»(5). ويقول الطبرسي: «**(وحصوراً) لا يقرب النساء، حصراً لنفسه ومنعاً من الشهوات**»(6). ويقول القطب الراوندي: «**والناس ضربان: ضرب مشته للجماع وقادر على النكاح، وضرب لا يشتهيه فالمشتهي يستحب له أن**

(1) الشيخ الطبرسي: **تفسير مجمع البيان**، ج 2، ص 101.

(2) الإصحاح الخامس: **22ـ 24**.

(3) ترجموا له بقولهم: هو محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي الكوفي كنيته أبو النضر وشهرته العياشي فقيه كبير وعالم جليل له تضلع من مختلف العلوم كالفقه والأدب والحديث والتفسير، كان من أعيان العلماء وأكابر الفقهاء في عصر ثقة الإسلام الكليني ويعد من مشايخه. يذكر صاحب ريحانة الأدب في حقه بأن الكشي من تلامذة العياشي وكان يروي عنه، وكان في العلم والفضل والفهم والأدب والتبحر والتنوع العلمي وحيد عصره وفريد دهره، له أكثر من مئتي كتاب في علم الطب والنجوم والقيافة والفقه وهناك أكثر من 150 كتاباً ذكرها ابن النديم في الفهرس.

(4) محمد بن مسعود العياشي: **تفسير العياشي**، ج 1، ص 172.

(5) الشيخ الطوسي: **التبيان**، ج 2، ص 452.

(6) الشيخ الطبرسي: **تفسير جوامع الجامع**، ج 1، ص 284، 285.

يتزوج، والذي لا يشتهي فالمستحب أن لا يتزوج لقوله تعالى وسيداً وحصوراً، فمدحه على كونه حصوراً، وهو الذي لا يشتهي النساء، لأنه لا يجعل سبب ذلك ولا يجيء شهوته، بل يميتها بكثرة الصوم، وقال قوم هو الذي يمكنه أن يأتي النساء ولكن لا يفعل»[1]. ويقول السيد الطباطبائي: «وبالجملة فقد سماه الله سبحانه يحيى وسمى ابن مريم عيسى وهو بمعنى يعيش على ما قيل وجعله مصدقاً بكلمة منه وهو عيسى كما قال تعالى بكلمة منه اسمه المسيح عيسى وآتاه الحكم وعلمه الكتاب صبياً كما فعل بعيسى وعده حناناً من لدنه وزكاة وبراً بوالديه غير جبار كما كان عيسى كذلك وسلم عليه في المواطن الثلاثة كعيسى وعده سيداً كما جعل عيسى وجيهاً عنده وجعله حصوراً ونبياً ومن الصالحين مثل عيسى (. . .) والحصور هو الذي لا يأتي النساء والمراد بذلك في الآية بقرينة السياق الممتنع عن ذلك للإعراض عن مشتهيات النفس زهداً»[2]. ويقول الشيخ ناصر مكارم: «الحصور من الحصر، أي الذي يضع نفسه موضع المحاصرة، أو الذي يمتنع عن الزواج، وإلى هذا ذهب بعض المفسرين، كما أشير إليه في بعض الأحاديث»[3].

الخلاصة: أن عدم إتيان النساء هو من الصفات التي أثنى بها الله على بعض أنبيائه، أي أن الابتعاد عن النساء مُقرِّبٌ من الله، وعلى ذلك فالاقتراب منهن مُبَعِّدٌ.

لا شك أن القارئ يلاحظ كيف أن العديد من ملامح المرأة التي ذكرت في شروح النهج تكررت هنا، وأن الثقافة التي هناك هي ذاتها هنا، وكما أن قارئ شروح النهج يستنتج منها ذكورية نص نهج البلاغة، فإن قارئ هذه التفاسير سيستنتج منها ذكورية النص القرآني، على فرض صحة شروح الشراح وتفاسير المفسرين.

وإذا قمنا بتصنيف خلاصات المقولات المستعرضة، فهي تنتمي إلى حقلين

---

(1) القطب الراوندي: **فقه القرآن**، ج 2، ص 95.

(2) **تفسير الميزان**، ج 3، ص 176، 177.

(3) **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ج 2، ص 486.

أيضاً: الحقل البطريركي، حيث الأفضلية للرجل على المرأة وذلك أمر إلهي، وحيث المرأة سفيهة وناقصة عقل، وحيث السلطة يجب أن تكون في يد الرجل لا في يد المرأة، إذ المرأة عاطفية والجانب الحيواني فيها أقوى ـ وربما لذلك شُبِّهت بالنعجة التي يرعاها الرجل! ـ ، وحيث حقوق الرجل في الإسلام أعظم من حقوق المرأة.

أما الحقل الثاني فهو الأرثوذكسي، حيث المرأة همها الزينة، فهي أداة من أدوات الشيطان، وهي شر وفتنة، وحيثُ الابتعاد عنها قربٌ من الله، والاقتراب منها بُعدٌ عنه، وحيث أن المرأة خُلقت من ضلع الرجل.

القسم الثالث:

تجلي الثقافة السلبية عن المرأة في الفقه

ربما يمكننا اعتبار المجتمع الشيعي مجتمعاً فقهياً، لكون الفقه هو محل الاهتمام الرئيس بهذا المجتمع، حيث الدينيون يكون كل همهم هو مطابقة أفعالهم مع الحكم الشرعي الصادر من المرجع الذي يرجعون له[1]. وهذا ما يسميه ملكيان بالقراءة المتحجرة للدين، وهي التي «**ترى الدين منحصراً في الفقه، وترى في بقاء الفقه بقاء أساس الدين وكيانه، وأن حياة الإنسان كلما كانت أكثر تطابقاً مع الفقه وأحكامه كانت أكثر إيماناً وتديناً**»[2].

وحيث أن الحوزة الدينية يكون همها تخريج الفقهاء القادرين على استنباط الأحكام الشرعية، ولا يكون المرجعُ مرجعاً إلا بعد وصوله إلى هذه المرحلة، وما إن يصل حتى يُصدر الرسالة العملية التي تشتمل على الأحكام الفقهية الواجب على من يقلده اتباعها، دون أن يكون هذا المرجع مُلزماً بإتقان أو حتى بالاطلاع على مناهج دراسة التاريخ أو مناهج الفلسفة الحديثة أو ما استجد في علم المنطق على خلاف المنطق الأرسطي الذي يدرس في الحوزة أو ما استجد في علوم الألسنيات من مناهج جديدة لدراسة النصوص اللغوية على خلاف المناهج القديمة.

---

(١) للتوسع حول ظاهرة تحول المجتمع الشيعي إلى مجتمع فقهي، يحل الفقيه فيه مرتبة لا يصل إليها طلاب الحقول الثانية من العلم كالمفسر والفيلسوف، انظر كتاب (**التشيع والتحول في العصر الصفوي**) لكولن تيرنر، ترجمة حسين علي عبد الساتر (ألمانيا: دار الجمل، 2008).

(2) مصطفى ملكيان: حوار معه في كتاب (**المرأة في الفكر الإسلامي**)، ص36.

سنرى في هذا الفصل كيف أن الفقهاء كأشخاص رُغم المكانة الأسطورية التي تُمنح لهم، فإنهم لم يستطيعوا أن يُفلتوا من قبضة الزمان والمكان. وسنرى كيف أن الثقافة السلبية عن المرأة موجودة بين تضاعيف كلامهم، ومؤثرة في عملية الاستنباط التي يُجرونها، والتي يتصور الناس أنه لا دخل لثقافة الفقيه بعملية الاستنباط إذ إن عملية الاستنباط عملية عقلية بحت، حالها حال العمليات الرياضية. هذه الثقافة السلبية التي ساعدت على شرعنتها الأحاديث الواردة في المتون الروائية. ولذلك يقول مهدي مهريزي في معرض جوابه عن السؤال التالي: ألا يمكن اعتبار آراء الفقهاء في المرأة متأثرة بالأحاديث التي تصف المرأة بالنقصان؟ فيقول: «**على العموم يمكن الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب (...) [لأن] الذهنية التي تكونت على أساس مثل هذه الأحاديث، تنتهي إلى استنباط مثل هذه الأحكام**»[1] «**وطالما بقي الفقيه ينظر إلى المرأة كإنسانة ناقصة العقل، ومصدراً للفتنة، ويعتبرها شراً ورجساً، فلا مناص من تأثر استنباطاته بهذه الآراء**»[2].

وسنقوم هنا كما في الفصول السابقة بمجرد العرض دون المناقشة، وسيكون العرض حاوياً لبعض الأحكام الفقهية ولبعض الآراء التي تعلل الأحكام الفقهية، مبوبين ذلك تحت نقاطٍ عناوينها تذكرنا بما مرَّ علينا من ملامح لصورة المرأة السلبية في الفصول السابقة. وهذه النقاط هي:

1 ـ المرأة خُلقت لتنجب وليستمتع بها

يقول شمس الدين في معرض حديثه عن بعض الأحكام الفقهية المنطلقة من الثقافة السلبية عن المرأة أن الأم رغم ما تتمتع به من مركز كبير، فإنها «**باعتبارها زوجة تكاد تفقد حرمتها وكرامتها الإنسانية بالنسبة إلى الزوج ـ الأب، على بعض المباني الفقهية، بحيث لا يزيد أمرها عن كونها موضوعاً جنسياً، ومدبرة منزل فقط**»[3]. وقد كان نصير الدين الطوسي يعتقد ككثير من القدماء «أن

---

(1) **نحو فقه للمرأة يواكب الحياة**، ص231.

(2) المصدر السابق، ص258.

(3) محمد مهدي شمس الدين: **مسائل حرجة في فقه المرأة**، ج1، ص23.

المرأة إنما خلقت لخدمة الرجل، فقد ذكر في كتاب (أخلاق ناصري) أن الله ﷻ خلق الرجل، ووجد بعد ذلك أن استمراره في هذه الحياة يتوقف على تأمين مجموعة من الحاجيات، ومن هذه الحاجيات بقاء النوع، كما لا بد له من الخروج من بيته وبقاء شخص في منزله يعتني به ويحفظه في غيبته (...) فخلق الله مخلوقاً يؤدي كلتا الوظيفتين، فكانت المرأة هي هذا المخلوق»[1].

ويقول شبستري إن القدماء «**كانوا يرون المرأة موجوداً وظيفته الأولى الحمل والولادة لحفظ النسل الإنساني، وفي واقع الأمر، نرى الكثير من الحقوق المعطاة للمرأة أو المسلوبة منها قائماً على هذه الرؤية**»[2].

ونحب أن نشير هنا إلى أن الفكرة القائلة بأن المرأة مخلوقة لأجل الإنجاب، وبالتالي فالهدف الأول من الزواج هو الإتيان بالولد، هي فكرة قديمة موجودة في الحضارات اليونانية كما أشرنا في استعراضنا لنظرية أرسطو في تمهيد الكتاب، ولذلك فقد كانت «**قيمة النساء المرشحات للزواج من معاصري أفلاطون تنبع من كونهن عفيفات مدبرات صامتات، ولا تنبع من شخصياتهن بأي معنى من المعاني. (...) إنهن فقط لإنجاب ورثة شرعيين**»[3]. كذلك في الحضارة المسيحية أيضاً، إذ يرى توما الأكويني أن دور المرأة الأساسي «**إنما يوجد في التناسل، وينبغي علينا أن نحافظ عليها لهذا السبب الرئيسي**»[4]. فقد «**كان الأكويني يؤمن ببساطة شديدة بدونية المرأة، فهي موجود أدنى من الرجل، ونحن نحتاج إليها للمحافظة على النوع، ودورها الفريد في الأسرة إنما يوجد في الحمل**»[5]. وبذلك فالثقافة جعلت من المرأة واحداً من اثنين: «**إما أمّاً ولودة وزوجة مطيعة لا تخرج من دارها ولا تقصّر في خدمة زوجها ورعاية أطفالها،**

---

(1) مصطفى ملكيان: الإسلام والنسوية وسيادة الرجل، مجلة نصوص معاصرة، العدد 6، ص36.

(2) الشيخ محمد مجتهد شبستري: حوار مترجم في كتاب (**المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر**)، ص82.

(3) إمام عبد الفتاح إمام: **أفلاطون والمرأة**، ص35.

(4) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص 146.

(5) المصدر السابق، ص164.

وإما جسداً أنثوياً وأداةً للإغراء والغواية. وهو ادعاء شائع أدى إلى اعتبار المرأة أدنى من الرجل، وهو ما يبرر جعلها تحت وصاية الرجل»[1].

2 ـ السلطة بيد الرجل دائماً، والمرأة لا تنفع حتى للمشورة

في هذه النقطة تحديداً سنرى كيف يتم استحضار الكثير من النصوص التي تُدني من موقع المرأة قبالة موقع الرجل، حيث تبني المنظومة الفقهية على هذه النصوص أحكامها في عدم تولية المرأة أية سلطة، سواء أكانت هذه السلطة داخلية كسلطة الأسرة مثلاً، أو خارجية كسلطة القضاء مثلاً، مع أن مسألة الذكورة في القضاء «**لم تكن من المسائل المتداولة في عصر الأئمة عليهم السلام ولم يرد فيها نص خاص بصيغة الرواية المسندة، بل تلقاها أصحابهم وتداولوها، وتلقاها منهم فقهاء عصر التدوين الفقهي المنهجي**»[2] «**فمن الفقهاء من يذهب إلى عدم أهلية المرأة الشرعية للعمل السياسي مطلقاً، ومنهم من يُفصل بين أنواع العمل السياسي، ولكنهم جميعاً متفقون ـ على الظاهر ـ على عدم أهلية المرأة لتولي رئاسة الدولة**»[3]. وفقهاء الإمامية «**قد بنوا موقفهم الفقهي القاضي باشتراط الذكورة على ما تسالم عليه الفقهاء، بل ادعي عليه الإجماع، وهو اشتراط الذكورة في القاضي وعدم مشروعية تولي المرأة للقضاء، وعلى ما اشتهر ـ وادعي عليه الإجماع أيضاً ـ من اشتراط الذكورة في المفتي**»[4].

يقول السيد الگلپايگاني[5] (1316 ـ 1414هـ): «**ادعي عدم الخلاف بل**

---

(1) إبراهيم الحيدري: **النظام الأبوي**، ص 12.

(2) محمد مهدي شمس الدين: **مسائل حرجة في فقه المرأة**، ج2، ص123.

(3) المصدر السابق، ج2، ص11.

(4) المصدر السابق، ج2، ص43.

(5) ترجموا له بقولهم: وُلد السيّد الكلبايكاني بمدينة كلبايكان في إيران، ونشأ في عائلة متديّنة ومعروفة، حيث كان والده السيّد محمّد باقر من العلماء المعروفين بالزهد والورع. من أساتذته: آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري، آية الله الشيخ محمّد باقر الكلبايكاني، آية الله الشيخ محمّد حسين النائيني، آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي، آية الله السيّد أبو الحسن الأصفهاني. مرجعيته: بعد وفاة الشيخ عبد الكريم الحائري تحوّلت زعامة الحوزة العلمية في مدينة قم المقدّسة إلى السيّد حسين البروجردي، ويومها كان السيّد الكلبايكاني من الأعلام المعروفين بالأهلية لِدَور المرجعية، وقد ازدحم مجلس درسه بحضور كبار =

الإجماع على عدم انعقاد القضاء للمرأة، واستدل بوجوه: الأول: قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء) فإنه ظاهر في قيمومية الرجال على النساء، ولازمها سلطنة الرجال وحكومتهم عليهن دون العكس. فإن قيل: الآية واردة في مورد الزوجين. قلنا: وهل يجوز أن لا تكون المرأة ذات سلطنة في شؤونها مع زوجها وتكون لها السلطنة في خارج دارها، وعلى غير زوجها من الرجال؟ فإن قيل: الآية المباركة تنفي ولاية النساء على الرجال، وأي مانع من ولاية المرأة على النساء؟ فإنه يقال: بأن ذلك مقتضى الإجماع المركب. بما فضل الله بعضهم على بعض قال الفاضل الجواد (قده): أي الرجال على النساء، وذلك بالعلم والعقل وحسن الرأي والتدبير والعزم ومزيد القوة في الأعمال والطاعات والفروسية والرمي، وإن منهم الأنبياء والأئمة والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى وهي الخلافة والصغرى وهي الاقتداء بهم في الصلاة، وأنهم أهل الجهاد والأذان والخطبة. إلى غير ذلك مما أوجب الفضل عليهن»[1]. وبذلك لا يجوز للمرأة أن تكون قاضيةً حتى ولو احتوت على جميع الشروط التي يجب أن تتوافر في القاضي. يقول الشهيد الثاني[2]: «ولا ينعقد القضاء للمرأة وإن استكملت الشرائط»[3].

وقد بُني العديد من الأحكام الفقهية على النصوص المؤسسة للصورة

= الأساتذة والطلبة، كما طبعت رسالته العملية، وصار عدد من المؤمنين يرجعون إليه، وبعد وفاة السيّد البروجردي أصبح واحداً من أشهر مراجع التقليد في قم، واتّسع نطاق تقليده، ولَمعَ نجمُه في مختلف المجامع العلمية في داخل إيران وخارجها.

(1) **كتاب القضاء**، ج 1، ص 44ـ 48.

(2) ترجموا له بقولهم: هو الشيخ زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد بن محمد بن علي بن جمال الدين بن تقي بن صالح بن مشرف العاملي الجبعي الشهير بالشهيد الثاني. ولد الشهيد الثاني في 13 شوال 911هـ، من أسرة علمية عريقة فأبوه كان من كبار أفاضل عصره، وكان ستة من آبائه من الفضلاء المرموقين، وامتدت هذه الصفات في أبنائه فعرفت بسلسلة الذهب. كان الشهيد يتمتع بمخايل النجابة والذكاء وحب العلم والمعرفة، وقد ساهمت الظروف في تأمين البيئة الصالحة له، فكان ختمه للقرآن في سنة 920هـ، وهو لم يتجاوز التاسعة من عمره. ومما يجدر ذكره أن الشهيد كان قد التمس في نفسه ابتداء من عام 933هـ ملامح الاجتهاد، وبانت قدرته على الاستنباط وأظهر ذلك عودة الناس إليه في التقليد وكان عمره 33 سنة.

(3) **مسالك الأفهام**، ج 13، ص 329.

السلبية عن المرأة، رغم أن هذه النصوص هي من الجهة السندية ضعيفة. وعلى سبيل المثال فإنه رغم اشتراك النساء والرجال في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أن الفقهاء يعملون بروايات مثل ما روي عن الرسول محمد: اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر وتعوذوا من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر[1]. والسبب هو تطابق هذه النصوص مع الثقافة السلبية عن المرأة الموجودة في ذهن الفقيه. يقول شمس الدين: «**وقد جرى كثير من الفقهاء في فقه المرأة على العمل بما رُوي من النصوص من دون احتراز عن الأحاديث الضعيفة ومن دون محاكمة لمتون الأحاديث المعتبرة. وقد اعتبروا العرف مرجعاً في فهم كثير من النصوص، (...) [مع] أن بعض عناصر هذا العرف تكون من العادات والأعراف المستحدثة التي لم يصنعها الشرع**»[2]. ولقد «**تسالم الأصوليون والفقهاء على اعتبار العرف مرجعاً في فهم النص ومرجعاً في تحديد مداه سعةً وضيقاً، ومرجعاً في تفسيره. والعرف الذي يعنون هو العرف السائد في زمان الفقيه**»[3]. والعرف تارةً يكون مرجعاً لسد الفراغ التشريعي، وتارةً يكون مرجعاً للتفسير، وقد يلتبس الأمر على الفقيه كما يقول شمس الدين فيعامل في مجال الاستنباط موارد الفراغ التشريعي معاملة موارد مرجعية التفسير «**وهذا هو الأسلوب الذي يجمد التشريع ويحصره في الصيغ القديمة للحياة في مجال العلاقات الاجتماعية**»[4]، كعلاقة المرأة بالمجتمع «**فإن اعتبار العرف في هذه الموارد هو ما كان سائداً في عصر صدور النصوص التشريعية الخاصة بعلاقات المرأة في المجتمع، أدى إلى إلغاء الفراغ التشريعي، واعتبار هذا المجال منصوصاً عليه في مقام التشريع**»[5].

ولم يسلم من كل هذا حتى كبار الفقهاء ففي مسألة تحريم نظر المرأة إلى الرجل على سبيل المثال وجد شمس الدين أن أدلة السنة في حرمة نظر المرأة

(1) محمد مهدي شمس الدين: **مسائل حرجة في فقه المرأة**، ج1، ص23.

(2) المصدر السابق، ج1، ص24.

(3) المصدر السابق، ج1، ص40.

(4) المصدر السابق، ج1، ص43.

(5) المصدر السابق، ج1، ص43.

إلى الرجل كلها ضعيفة ومع ذلك استُدل بها، يقول شمس الدين: «**فقد تبين من فحص أسانيد الروايات أنها في غاية الضعف والسقوط عن الاعتبار، فلا تصلح للذكر في مقام الاستدلال على حكم شرعي إلزامي، وإننا لنعجب من إيراد بعض عظماء الفقهاء لها في مقام الاستدلال. ولعل موافقتها للاحتياط هو الذي حملهم على ذلك**»[1].

أما في مسألة إمامة المرأة فيقول السيد الگلپايگاني: «**على أنا قد استشكلنا في إمامة المرأة للنساء واقتدائهن بها في الصلاة لعدم وجود دليل معتبر يدل عليه هذا والآية نازلة بعنوان حكم إلهي في قضية رواها الطبرسي وهي تدل على أن للرجال الولاية على النساء، وليس لهن عليهم ولاية. فهي مخصصة لعمومات الحكومة بالعدل. الثاني قوله تعالى: ولهن مثل الذي عليهن وللرجال عليهن درجة فإن هذه الآية ظاهرة في أن للنساء على الرجال حقوقاً ولكن للرجال عليهن درجة. الثالث قوله تعالى: وقرن في بيوتكن. استلزام تصدى المرأة القضاء للخروج عن البيت وإسماع صوتها الرجال وغير ذلك من الأمور المنهي عنها في الشرع في غاية الوضوح، وتعيير الأصحاب والصحابيات عائشة بنت أبي بكر على خروجها من بيتها إلى البصرة ـ من هذه الجهة ـ ونهيهم إياها عن الخروج وتذكيرهم لها بأمر الله وحكمه بأن تقر في بيتها مشهور. الرابع قوله عليه السلام في معتبرة أبي خديجة: أنظروا إلى رجل. لا يقال: إنه ليس للرجل موضوعية، لأنه لا يمكن إلغاء الخصوصية في مثل هذا المقام، وأن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي الموضوعية، فالرواية هذه مقيدة للروايات المطلقة إن لم تكن منصرفة عن النساء. الخامس ما ورد في وصية النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام المروية في الفقيه بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام: يا علي ليس على المرأة جمعة ـ إلى أن قال ـ ولا تولي القضاء. وهذا النفي وضعي كما لا يخفى، والرواية وإن كانت غير تامة سنداً إلا أن رواية الأصحاب لها واستدلالهم بها يجبر ضعفها كما تقرر هذا المعنى بالنسبة إلى حديث (على**

(1) محمد مهدي شمس الدين: **مسائل حرجة في فقه المرأة**، ج1، ص247.

اليد...) ونظائره. وربما يقال: إن قوله ﷺ ليس على النساء. ولا تولي القضاء لا يدل على المنع، بل ظاهره عدم الوجوب. وفيه: ليس الأمر كذلك في كل مورد، فإن هناك موارد جاء فيها ليس على بمعنى لا يجوز. السادس الحديث النبوي: لا يفلح قوم وليتهم امرأة. السابع ما عن مكارم الأخلاق: إن الإقامة للصلاة (...) ولا تتولى المرأة القضاء وهي مطلقة تعم الحكم الوضعي والتكليفي معاً»[1].

أما في مسألة الطلاق الذي يكون بيد الرجل فيقول الشيخ منتظري[2]: **«واعلم: أنه بما ذكرناه من التفاوت الطبيعي بين الرجل والمرأة يظهر حكمة جعل الطلاق بيد الرجل، وحكمة التفاوت في الميراث والديات أيضاً. إذ قد مر أن العواطف والأحاسيس على المرأة غالبة، وضرر الطلاق عظيم جداً. فلو جعل أمره بيد المرأة أمكن وقوعه كثيراً من جانبها كلما غلب عليها الإحساس أو ثارت فيها العواطف لجهة من الجهات. وأما الرجل فحيث تغلب عليه روح التدبير والنظر في عواقب الأمور فهو يجتنب عنه غالباً إذا فكر في عواقبه من انهدام أسرته وتضرر نفسه وأولاده. (...) وأما في القصاص والديات فلعله لأن الرجل بعقله وتدبيره أكثر فائدة في الحياة. إذ هو القائم بالبناء والعمران والاختراعات غالباً، وعلى عاتقهم تقع مسؤولية الأعمال الثقيلة وكذا الفكرية الدقيقة. والعقل ملاك التقويم الأتم»**[3].

ونضرب هنا مثلاً على عملية الاستناد إلى النصوص الحديثية السلبية في عملية إصدار الحكم الفقهي بالشيخ منتظري في كلامه عن عدم جواز أن تحوز

---

(1) **كتاب القضاء، ج 1، ص 45ـ50.**

(2) ترجموا له بقولهم: **آية الله حسين علي منتظري كان قاب قوسين أو أدنى من خلافة آية الله الخميني**، لكن انتقاداته لولاية الفقيه التي يستمد منها النظام الحاكم في إيران شرعيته، وموقفه الذي وصفه المحافظون باللين فيما يتعلق بمسألة حقوق الإنسان، كانت مبرراً لأن يجرده آية الله الخميني من مناصبه ثم يعزله عام 1988. يعيش آية الله منتظري تحت الإقامة الجبرية في منزله بمدينة قم العلمية. صدر حكم بالإعدام على آية الله منتظري عام 1975 لكنه لم ينفذ، بل وأطلق سراحه بعد ذلك بثلاثة أعوام، وأصبح عضواً في المجلس الثوري.

(3) **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 1، ص 346.**

امرأة ولاية الفقيه، ونورد هنا الروايات التي يستدل بها لعدم نفعها للقيادة، وهي[1]:

● قول الرسول: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة.

● ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: سمعت أبا جعفر، محمد بن علي الباقرعليه السلام يقول: ليس على النساء أذان ولا إقامة، ولا جمعة، ولا جماعة، ولا عيادة المريض، ولا اتباع الجنائز ولا إجهار بالتلبية، ولا الهرولة بين الصفا والمروة، ولا استلام الحجر الأسود، ولا دخول الكعبة، ولا الحلق إنما يقصرن من شعورهن، ولا تولى المرأة القضاء، ولا تولى الإمارة، ولا تستشار، ولا تذبح إلا من اضطرار. ورواه في الوسائل إلا أنه قال: ولا تلي الإمارة.

● ما رواه في آخر الفقيه بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه في وصايا النبيصلى الله عليه وآله لعليعليه السلام: يا علي، ليس على النساء جمعة ولا جماعة، ولا أذان ولا إقامة، ولا عيادة مريض، ولا اتباع جنازة، ولا هرولة بين الصفا والمروة، ولا استلام الحجر، ولا حلق، ولا تولي القضاء، ولا تستشار.

● ما في نهج البلاغة: يأتي على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل، ولا يظرف فيه إلا الفاجر، ولا يضعف فيه إلا المنصف. يعدون الصدقة فيه غرماً، وصلة الرحم مناً، والعبادة استطالة على الناس. فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء، وإمارة الصبيان وتدبير الخصيان. «**وإذا كانت السلطنة بمشورة النساء مذمومة فتفويضها إليهن بالكلية أولى بالذم، كما لا يخفى**».

● قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: إذا كانت أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها. وإذا كانت أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها.

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج 1، ص 353 ـ 358.

● ما في نهج البلاغة في كتاب أمير المؤمنين إلى ابنه الحسن عليهما السلام: وإياك ومشاورة النساء. فإن رأيهن إلى أفن، وعزمهن إلى وهن. واكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إياهن. فإن شدة الحجاب أبقي عليهن. وليس خروجهن بأشد من إدخالك من لا يوثق به عليهن. وإن استطعت أن لا يعرفن غيرك فافعل. ولا تملك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها، فإن المرأة ريحانة، وليست بقهرمانة. ولا تعد بكرامتها نفسها، ولا تطمعها في أن تشفع بغيرها. يقول الشيخ منتظري: «**ولا يخفى ما في تشبيه المرأة بالريحانة من كمال اللطف والظرافة، حيث إنها للطافتها وظرافتها تتأثر من التماس مع أي شيء كان. فكمالها وبهاؤها بأن تبقي في منبتها فيلتذ بصفائها ومنظرها، وإلا ضاعت. والقهرمان من يحكم في الأمور ويتصرف فيها. وكيف كان فيمكن الاستشهاد للمقام بموارد من الرواية. إذ لو لم تصلح المرأة للمشاورة لضعف رأيها فعدم صلاحها لتفويض الولاية أو القضاء المحتاج فيهما إلى الفكر والرأي الصائب القوي بطريق أولى. والأمر بحجابها والمنع من خروجها ومعرفتها غيرها وكذا إدخال غيرها عليها في بيتها دليل على عدم جواز تصديها لما يستلزم الظهور في أندية الرجال والمخالطة والمحاجة معهم. وتفويض الولاية إليها تمليك لها لما جاوز نفسها إلا أن يقال إن المنهي عنه تمليكها ما يكون من أمرها، أي خصوص ما يكون بينها وبين زوجها. فلا يشمل الأمور العامة، فتدبر. ولا يخفى أهمية ما أوصى**عليه السلام به أخيراً من أن لا تطمع في الشفاعة للغير. فمن المصائب تدخل نساء الرجال والشخصيات السياسية والاجتماعية في شؤونهم، ورجوع أرباب الحوائج إليهن للشفاعة مع الإصرار».

● ما في نهج البلاغة من وصية لهعليه السلام لعسكره: ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم. فإنهن ضعيفات القوى والأنفس والعقول. إن كنا لنؤمر بالكف عنهن وإنهن لمشركات. وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهلية بالفهر أو الهراوة فيعير بها وعقبه من بعده.

● ما في نهج البلاغة أيضاً بعد حرب الجمل: معاشر الناس، إن النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول. فأما نقصان إيمانهن

فقعودهن عن الصلاة والصيام في أيام حيضهن. وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد. وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الأنصاف من مواريث الرجال. فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر. ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر. يقول منتظري: «**قد مر بالتفصيل تفاوت الرجل والمرأة في طباعهما، وأنها إنسانة يغلب عليها الظرافة والإحساس والعواطف، وعلى الرجل الغلظة والعقل والتفكير. (. . .) ولو أحسسن بالاعتماد عليهن وترتيب الأثر على رأيهن غلب الطمع عليهن وتسلطن على الرجل وعقله، فبطل التدبير والفكر في عواقب الأمور وانهدم أساس الأسرة والبيئة**».

● عن رسول الله ﷺ في خطاب له ﷺ لامرأة: ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن. قالت: يا رسول الله وما نقصان العقل والدين؟ قال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا من نقصان العقل. وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان، فهذا من نقصان الدين.

● ما في نهج البلاغة أيضاً: وأما فلانة فأدركها رأي النساء.

● قال أمير المؤمنين عليه السلام: في خلاف النساء البركة.

● قال أمير المؤمنين عليه السلام: كل امرئ تدبره امرأة فهو ملعون.

● عن ابن عباس في مسائل عبد الله بن سلام للنبي ﷺ: فأخبرني عن آدم؛ خلق من حواء، أو حواء خلقت من آدم؟ قال: بل خلقت حواء من آدم. ولو أن آدم خلق من حواء لكان الطلاق بيد النساء ولم يكن بيد الرجال. قال: من كله أو من بعضه؟ قال: بل من بعضه. ولو خلقت حواء من كله لجاز القضاء في النساء كما يجوز في الرجال.

● عن الصادق عليه السلام: قال ابن عباس: فنوديت يا حواء الآن اخرجي أبداً. فقد جعلتك ناقصة العقل والدين والميراث والشهادة ولم أجعل منكن حاكماً، ولا أبعث منكن نبياً.

3 ـ المرأة في مقام السلعة التي يتملكها الرجل

يقول المحقق البحراني[1] معترضاً على تجويز نظر المرأة إلى الرجل: «**صرح شيخنا الشهيد الثاني في المسالك، ومثله في الروضة، بأنه كما يجوز النظر للرجل، كذا يجوز للمرأة قال: لاشتراكهما في المقصود، وعندي فيه نظر، لأن الأصل في الموضعين هو التحريم، وجواز النظر للرجل قد دل الدليل على جوازه، وعلل في الأخبار المذكورة بأنه في معنى المشتري للمرأة، والمستام بها، ومن شأن القاصد لشراء شيء، النظر إليه ليرتفع عنه الغبن والغرر وهذه العلة لا تجري في نظر المرأة للرجل كما لا يخفى، فقياسها على الرجل قياس مع الفارق وحكم المنصوص وغيره غير مطابق، كما لا يخفى على الممارس الحاذق. وبالجملة فالأصل التحريم، ولا يجوز الخروج عنه إلا بدليل واضح، والاشتراك الذي ذكره ممنوع لما عرفت، مع أنه مع تسليمه لا يصح لأن يكون دليلاً شرعياً يخصص به الأصل المذكور**»[2].

ويورد الحلي في مقام تجويز نظر الرجل للمرأة إن أراد الزواج بها: «**عن الصادق**عليه السلام قلت له الرجل يريد أن يتزوج المرأة فينظر إلى شعرها قال نعم إنما يريد أن يشتريها بأغلى الثمن وسئل عليعليه السلام في الرجل ينظر إلى محاسن امرأة يريد أن يتزوجها قال لا بأس قال إنما هو مستام»[3].

4 ـ أن الدين أعطى حقوقاً للرجل أعظم وأكثر من الحقوق التي أعطاها للمرأة

يقول المحقق الأردبيلي[4]: «معنى قوله: **وللرجال عليهن درجة، فإن حقوقهم عليهن في أنفسهن بهذه المثابة دون حقوقهن، فحقوقهم زيادة على**

---

(1) ترجموا له بقولهم: هو الفقيه والمحدث الشيخ يوسف نجل العلامة الشيخ أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح بن أحمد بن عصفور بن أحمد بن عبد الحسين بن عطية بن شيبة الدرازي البحراني. كان مولده بقرية (ماحوز) عام 1107. وكتابه (الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة) قد طبقت شهرته الآفاق، وناهيك به شهرة أن صار معرفا لمؤلفه الشهير، فلم يكد البحراني يعرف ويعرف ولا يذكر ويميز إلا بقولهم عنه: صاحب الحدائق.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج 23، ص 46.

(3) **تذكرة الفقهاء** (ط.ق)، ج 2، ص 572.

(4) ترجموا له بقولهم: المحقّق أحمد الأَردبيلي (المتوفى عام993هـ): أحمد بن محمد الأردبيلي، أمره في الجلالة والثقة والأمانة أشهر من أن يذكر، وفوق ما تحوم حوله =

حقوقهن في الحق أو في الشرف والفضيلة فإنه من جهة القوام ومتعلق بأنفسهن بخلاف حقوقهن وهنا روايات مشتملة على بيان حقوق الجانبين مفصلة وزيادة حق الزوج على حق الزوجة حتى وقع في بعضها عنهﷺ لو كنت آمر أحدا يسجد لأحد لأمرت المرأة لتسجد لزوجها ومن كثرتها عليها قالت امرأة بعد أن سمعت عن النبيﷺ حيث قالت فما لي من الحق عليه مثله؟ قال لا، ولا من كل مائة واحدة: والذي بعثك بالحق نبيا لا يملك رقبتي رجل أبداً»[1]. ويقول الشيخ الجواهري[2]: «**وإن كان حق الزوج على الزوجة أعظم بمراتب، فإنه لا حق لها عليه مثل ماله عليها، بل ولا من كل مئة واحد، بل هو أعظم الناس حقا عليها وقال رسول اللهﷺ: لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر، ولو صلح لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها، والذي نفسي بيده لو كان من مفرق رأسه إلى قدمه قرحة ترشح بالقيح والصديد ثم استقبلته تلمسه ما أدت حقه. وقال أمير المؤمنين**عليه السلام: كتب الله الجهاد على الرجال والنساء فجهاد الرجل بذل ماله ونفسه حتى يقتل في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته وجهادها أيضاً حسن التبعل إلى غير ذلك مما ورد فيه ولا ينافيه قوله تعالى: ولهن مثل الذي عليهن بعد إرادة التشبيه في أصل الحقيقة لا في الكيفية، ضرورة شدة اختلافهما. ومن حقه عليها أن تطيعه ولا تعصيه ولا

= عبارة، كان متكلّماً، فقيهاً عظيم الشأن، جليل القدر، رفيع المنزلة، أورع أهل زمانه، وأعبدهم وأتقاهم. يعرّفه المحدّث البحراني بقوله: لم يسمع بمثله في الزهد والورع، له. وقد خلّف أثرين عظيمين في الفقه قلّما يوجد لهما مثيل هما: «مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان» و«فقه القرآن»: المسمّى بـ«زبدة البيان في أحكام القرآن» فسّر فيه آيات الأحكام الواردة في القرآن المجيد.

(1) زبدة البيان: ص 593.

(2) ترجموا له بقولهم: الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر واسطة العلماء في القرن الثالث عشر. كان من أركان العلم وأكابر الفقهاء وأساطين علماء الدين في هذا القرن. وهو من رؤساء فحولة أئمة الدين في عصره بلغ تلاميذه أعلى مراتب الاجتهاد وأعلى رتب العلم وتلاميذه من أساتذة الفقهاء من بعد، وأفاضلهم الكبار هم أئمة الدين. عرف الشيخ محمد حسن النجفي (جدّ آل الجواهري) بكتابه المشهور (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام) ودعي (صاحب الجواهر) ولقّبت أسرته (آل الجواهري) به انتساباً إلى الكتاب. والنسبة إلى الكتب معروفة، أمثلتها كثيرة.

تتصدق من بيته إلا بإذنه ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، ولا تمنعه نفسها، ولو كانت على ظهر قتب، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه ولو إلى أهلها ولو لعيادة والدها أو في عزائه وأن تطيب بأطيب طيبها، وتلبس أحسن ثيابها، وتتزين بأحسن زينتها، وتعرض نفسها غدوة وعشية بل ليس للمرأة أمر مع زوجها في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة قرابتها بل أيما امرأة قالت لزوجها: ما رأيت منك خيراً قط أو من وجهك خيراً فقد حبط عملها وأيما امرأة باتت وزوجها عليها ساخط في حق لم تتقبل منها صلاة حتى يرضى عنها، ولا يرفع لها عمل وإن خرجت من غير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها. ومن حقها عليه أن يشبعها وأن يكسوها وأن يغفر لها إذا جهلت ولا يقبح لها وجهاً ورحم الله عبداً أحسن فيما بينه وبين زوجته، فإن الله تعالى قد ملكه ناصيتها، وقال رسول الله ﷺ: **أوصاني جبرئيل بالمرأة حتى ظننت أنه لا ينبغي طلاقها إلا من فاحشة مبينة وعيال الرجل أسراؤه، وأحب العباد إلى الله تعالى أحسنهم صنعا إلى أسرائه وإنما المرأة لعبة من اتخذها فلا يضعها أيضرب أحدكم المرأة ثم يظل معانقها وخيركم خيركم لنسائه، وأنا خيركم لنسائي إلى غير ذلك مما يدخل تحت قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف»**[1].

5 ـ الرجل أفضل من المرأة

يقول السيد الگلپايگاني في مسألة القضاء: «**ولا ريب في أن جهات الفضيلة موجودة في نوع الرجال سواء في ذلك الصفات الخلقية والخلقية وليست في نوع النساء. ويشهد بذلك (. . .) أن فيهم النبوة والإمامة والولاية، ولم نجد إلى الآن انعقاد القضاء لامرأة، ولو كان ذلك جائزاً لتصدى له بعض النساء الفاضلات كالصديقة الطاهرة وعقيلة بني هاشم عليهما السلام ولو بالنسبة إلى النساء خاصة، بل إن حضور النساء عند القاضي الرجل ـ في حال جواز انعقاده لامرأة ـ مرجوح مرغوب عنه شرعاً»**[2].

(1) جواهر الكلام، ج 31، ص 146 ـ 149.
(2) كتاب القضاء، ج 1، ص 45 ـ 50.

ويقول الشريف المرتضى[1] في مسألة قتل الرجل بالمرأة: «**ومما انفردت به الإمامية: أن الرجل إذا قتل المرأة عمداً واختار أولياؤها الدية كان على القاتل أن يؤديها إليهم وهي نصف دية الرجل فإن اختار الأولياء القود وقتل الرجل بها كان لهم ذلك على أن يؤدوا إلى ورثة الرجل المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم أن يقتلوه إلا على هذا الشرط. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئا من الدية. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد، ولأن نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل بل هي على النصف منها فيجب إذا أخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يرد فضل ما بينهما**»[2].

6 ـ المرأة ناقصة عقل

يقول الشيخ منتظري في بحثه عن ولاية الفقيه وعدم جواز أن تحوز المرأة هذه المرتبة: «**قوله تعالى: أومن ينشؤ في الحلية وهو في الخصام غير مبين. (. . .) وتحكي الآية عن طبيعة المرأة، وأنها ظريفة الإحساس، ميالة إلى الزينة، وأنه ليس لها منطق قوي في مقام الخصام. (. . .) وحيث أن الولاية بشعبها ومنها القضاء تقتضي قوة التعقل والتفكير والتفوق في إثبات الحق فيمكن**

(1) الشريف المرتضى (355ـ 436هـ) هو أخو الشريف الرضي. قيل في ترجمته: السيد المرتضى علم الهدى ذو المجدين أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام. هو إمام الفقه، ومؤسس أصوله، وأستاذ الكلام، ونابغة الشعر، وراوية الحديث، وبطل المناظرة، والقدوة في اللغة، وبه الأسوة في العلوم العربية كلها، وهو المرجع في تفسير كتاب الله العزيز، وجماع القول إنك لا تجد فضيلة إلا وهو ابن بجدتها. أضف إلى ذلك كله نسبه الوضاح، وحسبه المتألق، وأواصره النبوية الشذية، ومآثره العلوية الوضيئة إلى أياديه الواجبة في تشييد المذهب، ومساعيه المشكورة عند الإمامية جمعاء، وهي التي خلدت له الذكر الحميد، والعظمة الخالدة، ومن هذه الفضائل ما خطه مزبره القويم من كتب ورسائل استفاد بها أعلام الدين في أجيالهم. وذكره ابن بسام في الذخيرة وقال: كان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فزع علماؤها، وعنه أخذ عظماؤها، صاحب مدارسها، وجماع شاردها وآنسها، ممن سارت أخباره، وعرفت به أشعاره، وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره، إلى تآليفه في الدين وتصانيفه في أحكام المسلمين مما يشهد أنه فرع تلك الأصول، ومن أهل ذلك البيت الجليل، وملح الشريف وفضائله كثيرة.

(2) **الانتصار**، ص 539.

الاستشهاد بالآية للمقام بنحو التأييد، كما لا يخفى»[1]. ويقول المحقق الأردبيلي مبرراً ولاية الرجل على المرأة: «**الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، يقومون بأمورهن ويسلطون عليهن كقيام الولاة على رعيتهم بسبب تفضيل الله تعالى إياهم عليهن بكمال العقل وغيره وبسبب ما ينفقون عليهن من أموالهم**»[2].

ويقول مهدي مهريزي في مسألة زواج العبد بالمرأة الحرة دون إذن مولاه: أفتى الفقهاء بأن مثل هذا الزواج هو زنا، لكن لا يقام فيه حد الزنا، لأن الرجل عبد والمرأة ضعيفة العقل. وفي مسألة الحرب بين المسلمين والكفار: إذا تحارب المسلمون والكفار ثم تصالحا واتفقا على إعادة من يلجأ أي منهما إلى الطرف الآخر. أمام هذه المسألة أفتى بعض الفقهاء بأن مثل هذا الحكم يسري على الرجل دون المرأة؛ لأن النساء ضعيفات العقول، وبالتالي إذا لجأت مسلمة من الكفار إلى المسلمين لا يجوز إعادتها إليهم لأنها قد ترتد عن الإسلام[3].

7 ـ المرأة عورة كلها ولا يجوز النظر إليها أو حتى سماع صوتها، وهي فتنة عليها أن تُحجب وتُعزل

«**مما ذُكر دليلاً على حرمة كشف الوجه والكفين أو يمكن أن يُستدل به على ذلك ما رُوي من أن: المرأة عورة**»[4] «**وقال المحقق الكركي (ت940هـ) في جامع المقاصد: كون بدن المرأة عورة عليه إجماع العلماء**»[5]. وقال العلامة الحلي[6] في الإرشاد: فالرجل كله عورة مع المرأة، والمرأة كلها عورة مع

(1) **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية،ج 1**، ص 352.

(2) **زبدة البيان**، ص536.

(3) **نحو فقه للمرأة يواكب الحياة**، ص233.

(4) محمد مهدي شمس الدين: **مسائل حرجة في فقه المرأة**، ج1، ص182.

(5) المصدر السابق، ج1، ص200.

(6) ترجموا له بقولهم: ولد الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي المعروف بالعلامة الحلي في 29 رمضان سنة 648 هـ في مدينة الحلة. أكمل المقدمات ونال درجة الاجتهاد ولم يبلغ سن التكليف ومنذ ذلك الوقت اشتهر بنبوغه وذكائه وفضله وكانت له البشارة بمستقبل زاهر. لقد كان العلامة من أعاجيب الدهر ألف في الفقه والأصول =

الرجل[1]. ويقول الشيخ منتظري في مسألة تصدي المرأة لولاية الفقيه: «**قوله تعالى: وقرن في بيوتكن، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى، وتصدي المرأة للولاية وكذا القضاء يستدعي خروجها من البيت واختلاطها بالرجال وإسماع صوتها لهم وغير ذلك من الأمور المرغوب عنها شرعاً. وقد عير الأصحاب عائشة بهذه الآية على خروجها إلى البصرة، كما في التواريخ. وبالجملة فالآية أيضا تصلح للتأييد في المقام. اللهم إلا أن يقال إن المخاطب بها نساء النبي. فلعل لهن لانتسابهن إلى النبيﷺ خصوصية، وقال الله تعالى: يا نساء النبي، لستن كأحد من النساء إن اتقيتن، فلا تخضعن بالقول. فيكون التستر والتحجب فيهن آكد، فتدبر**»[2]. ويقول أيضاً: «**إن المتتبع للآيات والروايات المروية بطرق الفريقين يظهر له أن المرأة لاحتمال الافتتان بها ووقوعها في الفتنة، يطلب منها شرعاً لا سيما من الشابة الاحتجاب والاستتار، وعدم الخروج من البيت مهما أمكن، وعدم المخالطة والمحادثة مع الرجال الأجانب إلا مع اقتضاء الضرورة أو المصلحة مع التحفظ. والوالي وكذا القاضي لابد له أن يحضر محافل الرجال كثيراً ويحادثهم ويخاصمهم، فلا يناسب المرأة التصدي لهما. فهذان أمران لعلهما يفيدان في المسألة**»[3].

وما يكشف عنه نص منتظري هو أن هناك ربطاً بين النظرة للمرأة على أنها فتنة وبين مسألة الحجاب، وهذا دليلٌ على تأثير الثقافة في عملية الاستنباط الفقهي، ولهذا فإننا نجد الفقهاء قد صرحوا باستحباب احتجاب المرأة في بيتها. يقول السيد اليزدي: «**يستحب حبس المرأة في البيت فلا تخرج إلا لضرورة ولا يدخل عليها أحد من الرجال**»[4].

= والكلام والمنطق والفلسفة والرجال وغيرها وله من الآثار في حدود ١٠٠ كتاب طبع بعض منها والتي يكفي أحدها كتذكرة الفقهاء للدلالة على نبوغه. تتلمذ في الفقه على خاله المحقق الحلي وفي الفلسفة والمنطق على الخواجة نصير الدين الطوسي ودرس الفقه السني على علماء السنة.

(1) محمد مهدي شمس الدين: **مسائل حرجة في فقه المرأة**، ج1، ص215.

(2) **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج 1، ص 352، 353.

(3) **نظام الحكم في الإسلام**، ص 123، 126.

(4) **العروة الوثقى**، ج 5، ص 483.

ويؤكد ذلك السيد محسن الحكيم[1]، والسيد الخوئي[2]. ولا يوجد فرق بين رأي هؤلاء المتأخرين ورأي المتقدمين كالشيخ المفيد[3] الذي يقول: «**وعلى المرأة الحرة المسلمة أن تستتر في بيتها، وتلزمه، ولا تخرج منه إلا في حق تقضيه، ولا تتبرج في خروجها منه**»[4]، ويقول أيضاً: «**ولا يحل لهن الاجتماع في العرسات، والتبذل بالزينة والحلي واللباس. ولا يجتمعن في المصائب ولا النائحات. ولا بأس للقواعد من النساء ـ وهن العجز اللاتي لا يصلحن للأزواج للنكاح ـ أن يحضرن الجمعة والعيدين، ويمشين في طرقات الرجال للحوائج إلى ذلك والأسباب**»[5]. بل إن المفيد لم يكتف بذلك حتى أراد حرمانهن من الكتابة والقراءة وأسباب العلم، بقوله: «**ويكره للنساء الحرائر الشباب أن يكون سكناهن في الغرف الشارعات، ويكره لهن تعلم الكتابة، وقراءة الكتب، ولا ينبغي لهن أن يتعلمن من القرآن سورة يوسف خاصة دون غيرها، ويتعلمن سورة النور. وينبغي للنساء المسلمات كافة أن يتعلمن من القرآن ما يؤدين به فرائض الصلوات**

---

(1) **مستمسك العروة**، ج 14، ص 11.

(2) **كتاب النكاح**، ج 1، ص 20.

(3) الشيخ المفيد من أكبر أعلام الطائفة الشيعية، توفي سنة 413هـ قيل في ترجمته: ابن المعلم، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام الحارثي العكبري، المعروف بالمفيد. يعتبر أحد أبرز علماء الإمامية لدى الاثني عشرية ومحدثيها. صاحب كتاب الإرشاد الذي يعتبر أحد الكتب التاريخية لدى الشيعة.نشأ وترعرع في كنف والده الذي كان معلّماً بواسط، ولذلك كان يكنّى بابن المعلم، بعد أن تجاوز سني الطفولة، وأتقن مبادئ القراءة والكتابة، ارتحل مع والده إلى بغداد ـ مركز العلم والثقافة آنذاك ـ فأخذ يتلقى العلم عن شيوخ ذلك العصر، حتّى إنّه تتلمذ على يد أكثر من خمسين شيخاً.برزت مواهبه وهو لا يزال في دور التلمذة، حتّى انبهر به كبار أساتذته، ما دفعهم إلى تلقيبه بالمفيد.أخذ العلم وروى عن جماعة من الأعلام، منهم أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، وأبو جعفر بن بابويه الشهير بالصدوق، وأبو الحسن أحمد بن محمد بن الوليد القمي، وأبو غالب الزراري، وأبو علي بن الجنيد، وأبو علي عبد الله محمد بن عمران المرزبان، وأبو بكر الجعاربي، وأبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم. ويعد الشيخ المفيد أحد أوائل متكلمي الإمامية الذين وضعوا اللبنات الأولى لهذا المذهب واستخدموا الدليل العقلي ـ في مجمل الأمور ـ للتدليل على صحة مذهبهم.

(4) **أحكام النساء**، ص 55.

(5) المصدر السابق، ص 58.

وهي سورة الحمد، وسورة الإخلاص أو غيرها من سور القرآن، ولا يتعلمن الشعر، ولا بأس أن يتعلمن الحكم، والمواعظ، والأخبار المفيدة لأحكام الإسلام»[1]. ورأي المفيد هذا لا يبعد عن رأي (كلمنت السكندري) وهو من أوائل الفلاسفة المسيحيين حين قال: «فواجبها [أي المرأة] أن تبقى في المنزل، وألا تجعل أحداً يراها في أي مكان، ولا ينبغي أن تذهب إلى الموائد»[2].

ويقول الشيخ محمد الأنصاري في مسألة أذان المرأة إن هناك عدة أقوال في المسألة، فهناك «القول بالتحريم: والذين يمكن نسبة هذا القول إليهم صريحاً، هم: المحقق الحلي، والعلامة الحلي في غير التذكرة، والشهيد الأول ـ إلا أنه يظهر من كلامه في الذكرى استثناء الأذكار والكلام الضروري ـ والشهيد الثاني في روض الجنان والروضة البهية. قال المحقق الحلي: الأعمى لا يجوز له سماع صوت الأجنبية، لأنه عورة. فإذا كان الأعمى كذلك، فالبصير بطريق أولى. وقال العلامة في التحرير: لا يجوز للأعمى سماع صوت المرأة الأجنبية. ومثله قال في الإرشاد والقواعد. وعلل في المنتهى والمختلف ونهاية الإحكام عدم جواز أذان النساء للرجال: بأن صوت المرأة عورة فيكون الأذان منهياً عنه، فلا يقع عبادة. وقال الشهيد في الذكرى: إلا أن يقال: ما كان من قبيل الأذكار وتلاوة القرآن مستثنى، كما استثني الاستفتاء من الرجال وتعلمهن منهم، والمحاورات الضرورية. وقال أيضاً: فإن صوت كل منهما بالنسبة إلى الآخر عورة. وقال الشهيد الثاني ـ مازجاً كلامه بكلام الشهيد الأول ـ: ولا جهر على المرأة وجوباً، بل تتخير بينه وبين السر في مواضعه إذا لم يسمعها من يحرم استماعه صوتها. ويمكن استظهار هذا القول من جملة من الفقهاء، حيث منعوا النساء من الجهر بالأذان لئلا يسمع الرجال أصواتهن»[3]. ولهذا غدت الذكورة شرطاً من شروط الأذان «فليس للمرأة ولا الخنثى المشكل الأذان للرجال الأجانب، ولهما أن يؤذنا للنساء دون الخناثي، لأن صوت المرأة عورة، ولقول

---

(1) أحكام النساء، ص 56.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحي والمرأة، ص 68.

(3) الشيخ محمد علي الأنصاري: الموسوعة الفقهية الميسرة، ج 3، ص 70 ـ 71.

الصادق: لا يجوز أن يؤذن به إلا رجل مسلم عارف»[1].

ويقول العلامة الحلي في مسألة صلاة المرأة في المسجد: «صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد، لقوله: (المرأة عورة، وأنها إذا خرجت من بيتها استشرفها الشيطان) فأقرب ما تكون من وجه الله تعالى وهي في قعر بيتها. وقال: (صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها) يعني: صحن دارها (وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها) والمخدع هو: البيت جوف البيت»[2].

إن مثل هذه الأحكام لا تختلف كثيراً عما جاء لدى الشريعة اليهودية التي «ضيقت الخناق حول المرأة لإذلالها وإبقائها قاعدة في قعر بيتها، فأكرهتها على إجابة دعوة زوجها إلى فراشه حتى ولو لم يكن لديها ميل لذلك. فإذا ما أعرضت عن فراشه أو رفضت العمل في خدمته، أو في داره عُدَّت ناشزاً ويطبق عليها أحكام المرأة الناشز. (...) وذهب بعضهم إلى حد إرغامها على ستر جسدها كله بملاءة عدا ثقباً واحداً تنظر من خلاله لترى الطريق. (...) كما منعوهن من ارتقاء المنصة خلال الصلاة لتلاوة التوراة بصوت مرتفع»[3].

8 ـ القاعدة هي فسق النساء، والمرأة الصالحة هي الشذوذ عن القاعدة

في مسألة الحضانة يقول الشيخ الجواهري: «وكذا الكلام في اعتبار العدالة التي من (النادر) حصولها في النساء باعتبار أن الفاسق لا ولاية له، ولا يؤمن أن يخون في حفظه فلا حظ له في حضانتها إذ قد عرفت أنها ليست ولاية، مع أن منشأها الشفقة التي هي من لوازم طبيعة كل حيوان، ومن هنا قال في القواعد: الأقرب عدم اشتراط العدالة خلافاً للمحكي عن مبسوط الشيخ وقواعد الشهيد وتحرير الفاضل؛ فاشترطوا عدم الفسق. وفي المسالك: أنه يمكن الجمع بين عدم اشتراط العدالة مع اشتراط عدم الفسق، لثبوت الواسطة عند الأكثر، ويجعل المانع ظهور الفسق لما يترتب عليه من الأخطار السابقة، بخلاف غيره من

(1) العلامة الحلي: نهاية الإحكام، ج 1، ص 421.
(2) تذكرة الفقهاء (ط.ج)، ج 4، ص 238.
(3) إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحي والمرأة، ص 36.

المستورين وإن لم تظهر عدالته بالمعنى الذي اعتبره المتأخرون. وفيه أن مقتضى إطلاق الأدلة أيضاً خلاف ذلك، خصوصاً مع غلبة الفسق في النساء، نعم لو ظهر عدم ائتمان المرأة على الولد أمكن حينئذ دعوى سقوط حضانتها وعدم شمول الإطلاقات لها، بل في كشف اللثام أنه لا شبهة في ذلك»[1]. ويقول مهدي مهريزي: «في مسألة أوصاف مستحقي الزكاة قال الفقهاء: إن الإيمان والفقر شرطان في استحقاق الزكاة، والعدالة ليست شرطاً في ذلك، لأن مستحقي الزكاة من النساء، والنساء أكثرهن فاسقات»[2].

ونلاحظ لو أردنا تصنيف الآراء السابقة أن معظمها ينتمي إلى الحقل البطريركي حيث يأخذ الفقه على عاتقه مسؤولية شرعنة الثقافة البطريركية وجعلها ديناً، مما يشي بالتقابل الذي أشرنا إليه بين الثقافة البطريركية والمجتمع الشيعي الفقهي.

فالرجل وفق هذه الآراء هو أفضل من المرأة بلا شك وهو الذي بيده السلطة المطلقة على كل شيء حتى على المرأة ذاتها، فما المرأة سوى متاع يُشترى، وإنما خُلقت المرأة لخدمة الرجل ولا يجوز لها الخروج على طاعته. وكذلك فالرجل وفق هذه الآراء أعظم حقوقاً من المرأة بما لا يُقاس. إضافة إلى نقص عقل المرأة الذي لا يؤهلها حتى للسلطنة على نفسها، ولا لأن تكون ممن يُستشار.

أما الثقافة الأرثوذكسية فتتجلى وتتركز في نقطة مهمة وهي أن المرأة عورة يجب حجبها عن كل شيء ليس عن الرجال فقط بل عن الخروج من المنزل وعن العلم والقراءة والكتابة بل وعن خروج صوتها. وهذا التركيز من قبل الذهنية الفقهية على أن المرأة عورة يجب حجبها عن كل شيء هو انعكاسٌ لتأثير المظاهر الأخرى للثقافة الأرثوذكسية في ذهنية الفقيه، والتي تحصر هوية المرأة في كونها فتنة وأداة من أدوات الشيطان وفساداً في الأرض.

(1) جواهر الكلام، ج 31، ص 289.
(2) مهدي مهريزي: نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، ص231.

وفي هذا رَدٌّ لمدعى العقل النصي الذي يرى أن ما يستخرجه من النص هو حكمُ الدين الواجب طاعته دون مساءلة، وأنه صالحٌ لكل زمانٍ ومكان. أي أن فهم النص الديني كما يرى عبد الكريم سروش «**يخضع للقواعد الجارية عينها في سائر حقول العلم؛ فهو بشري، ووضعي، ومتغير، ولا يتمتع بأيَّة فوقية على غيره من العلوم، فضلاً عن دعوى تميزه بالقداسة، أو عصمته من النقد. طبقاً لهذه الرؤية، فإن فهم الإنسان للنص وإعادة إنتاج مضمونه من خلال سلوكه اليومي، يخضعان لعوامل موضوعية تتعلق بالشخص والبيئة المحيطة، فلا بد أن يكون الناتج شخصياً، نسبياً، متحولاً، وليس عاماً أو معيارياً أو ثابتاً على مر الأزمان واختلاف الظروف. وما يطرحه العلماء باعتباره ديناً وتعبيراً عن مراد الخالق، ليس في حقيقة الأمر سوى فهمهم الخاص للدين ومراد الخلق**»[1]. ولذلك يفرق سروش بين الشريعة وفهم الشريعة فالشريعة «**باعتقاد المؤمنين قدسية وكاملة وإلهية المصدر والمنشأ، لا يتسرب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة وخالدة، لا تستعين بالعقل ولا المعرفة البشريين، ولا ينالها إلا المطهرون. أمَّا ـ وألف أمَّا ـ فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصرٍ من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقياً، ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية أو مستقلاً عنها، ومنشأه ليس قدسياً ولا إلهياً. (. . .) لذا فإن قدسية الشريعة وكمالها ووحدتها، لا تؤدي بالضرورة إلى أن يكون فهم الناس للشريعة أيضاً قدسياً وكاملاً وواحداً**»[2].

(1) توفيق السيف: **حدود الديمقراطية الدينية**، ص 204. وللتوسع في نظرية سروش يمكن مراجعة كتابه (**القبض والبسط في الشريعة**)، ترجمة دلال عباس، ط1 (بيروت: دار الجديد، 2002م).

(2) عبد الكريم سروش: **القبض والبسط في الشريعة**، ص31.

القسم الرابع:

تجلي النظرة السلبية إلى المرأة في كتب الزهد والأخلاق

تقوم هذه الكتب ذات الطابع الوعظي والإرشادي على حثِّ الإنسان على السير لله والاقتراب منه، والابتعاد عن الدنيا وأهوائها وزينتها. أي أنها ذات وظيفتين: وظيفة بيان طريق الصعود إلى الأعلى بالنسبة إلى الإنسان، حيثُ الله والملائكة والأنبياء والمرسلون، وحيثُ الطهارة والكمال والفضائل. ووظيفة بيان طريق النزول إلى الأسفل، حيث البهائم، وحيث الرذائل والمعاصي والشهوات. إنها تريد أن ترفع الإنسان لكي يصبح ملاكاً باتباعه الطاعات، ولا تريده أن ينزل إلى الأسفل حيث يصير بهيمةً باتباعه المعاصي. إنها تريد أن تخلصه من عالم الناسوت وتدخله في عالم الملكوت. يقول النراقي[1] صاحب كتاب (جامع السعادات) الذي سنتعرض له لاحقاً: **«إنه لا ريب في أن الغاية من وضع النواميس والأديان، وبعثة المصطفين من عظماء الإنسان، هو سوق الناس من مراتع البهائم والشياطين، وإيصالهم إلى روضات العليين، وردعهم عن مشاركة أسراء ذل الناسوت، ومصاحبة قرناء جب الطاغوت، إلى مجاورة سكان صقع الملكوت، ومرافقة قطَّان قدس الجبروت، ولا يتيسر ذلك إلا بالتخلي عن ذمائم الأخلاق ورذائلها، والتحلي بشرائف الصفات وفضائلها»**[2].

(1) ترجموا له بقولهم: الشيخ محمد مهدي النراقي (1128ـ1209هـ)، هو أحد أعلام المجتهدين في القرنين 12 و13 من الهجرة، ويكاد أن يُعد في الدرجة الثانية أو الثالثة من مشاهير علماء القرنين بحسب الشيخ محمد رضا المظفر، وقد درس وتخرج على يد الفقيه الأصولي الوحيد البهبهاني. وكان مدافعاً عن الأصولية، وقد درس إضافة إلى الفقه والأصول العلوم الرياضية والفلسفية. ويَعُدُّ كتاب المظفر جامع السعادات في مرتبة متقدمة بين مؤلفات علم الأخلاق، تالياً في الرتبة لكتاب ابن مسكويه (القرن الرابع) والفيض الكاشاني (القرن الحادي عشر).

(2) محمد مهدي النراقي: **جامع السعادات**، ج1، ص33.

ولمّا كانت هذه الكتب تعتبر وظيفتها وظيفةً دينية، بل من أهم الوظائف الدينية، حيث تأخذ على عاتقها مسؤولية هداية الإنسان إلى النور وإبعاده عن الظلام، وهي الوظيفة التي كما يرى صاحب (جامع السعادات) بُعث لأجلها الأنبياء والرسل، وأنزلت الديانات السماوية على أهل الأرض، فإنها ـ أي الكتب ـ لا بد أن تقوم على أساس ديني، أي لا بد أن تستمد مشروعيتها من الدين، إما عن طريق مباشر عبر الرجوع إلى النصوص المقدسة كالقرآن والسنّة، وإما عبر وسيط هم العلماء والحكماء والعرفاء. ولهذا يقول صاحب (جامع السعادات) عن كتابه إنه ليس سوى: «**خلاصة ما ورد من الشريعة الحقة مع زبدة ما أورده أهل العرفان والحكمة**»[1]. وقوله هذا يشي باختلاطٍ حاصلٍ بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى.

فإذا اعتبرنا النصوص المقدسة التي تحث على الزهد في الفكر الشيعي كنهج البلاغة والموروث الحديثي بمنزلة الدستور الزهدي، فيمكننا اعتبار كتب الزهد والأخلاق بمنزلة الوجه الآخر للدستور الزهدي، أو الترجمة العملية لما ورد في ذلك الدستور، وتحويل مادته إلى نصائح وخطوات عملية واضحة، ما على الإنسان إلا أن يتبعها حتى يجد نفسه منتمياً إلى عالم الملكوت.

وسنقوم هنا بعرض (بعض) الكتب التي تنتمي إلى ذلك التيار الزهدي التراثي الشيعي، والتي تربط الدنيا والخطيئة والشهوة والشيطان بالمرأة، وتراها وجهين لعملة واحدة، معتبرةً أن نظرتها إلى المرأة هي نظرة الله والأئمة المعصومين. وقد اخترنا بعض الكتب التي ربما ما زالت مشهورة إلى الآن، بل التي ما يزال يعاد طبعها في العالم الشيعي، وتتداول بين أيدي الناس خاصةً وعامة، رجالاً ونساءً، دونَ نقدٍ ولا مساءلة. وسنفرد الكلام لكل كتاب على حدة، محاولين الاختصار قدر الإمكان، والتركيز على النقاط الأساسية والمهمة التي تتعلق بموضوعنا. هذه الكتب التي تنتمي إلى منظومةٍ أخلاقية تقوم على «**التباس تجاه رغبات المرأة، فهي شهوانية، فاتنة ومُفتنة وتُسأل عن افتتان الرجل**

(1) محمد مهدي النراقي: **جامع السعادات**، ج1، ص34.

بها، وعن افتتانها به، وهو براء من الافتتان ومحاذيره، وعليها وحدها أن تتخذ التدابير الوقائية للحيلولة دون هذه الفتنة»[1]. وهو ما يبرر عملية حجبها وحبسها في البيت لكي لا تفتن حضرة الرجل البريء، كما فتنت جدتنا حواء جدنا آدم وكانت السبب في خروجه من الجنة فعوقبت بنقص العقل وسيطرة السفاهة على سلوكها كما تقول الميثولوجيا.

● **الكتاب الأول: (عقبات الدنيا) للفيض الكاشاني، ويبدو أنه جزء من كتابه (المحجة البيضاء).**

والكتاب مقروء من عنوانه، فالدنيا تحضر بدلالتها السلبية من العنوان، حيثُ تقوم بوضع العقبات في طريق السالك، ولهذا فالكتاب يفتتح كلامه بالكلام على الدنيا ذماً خالصاً لا مدح فيه، فهي الغدارة الخداعة، التي لا يخلو صفوها من شوائب ولا سرورها من المنغصات، والتي لم يسلم من شرّها أحد، وهي العدوةُ لله والعدوة لأولياء الله بل العدوة حتى لأعداء الله وكأن الكتاب كان يستحضر التاريخ السيئ للدنيا مع ابن آدم فلا يرى فيه إلا الجانب السلبي المنفر والمخيف. ولا يرى فيه إلا الضدية مع الحق والنور والله والخير.

غير أن ما يلفتنا في مقدمة الكتاب هو استحضار العلاقة السلبية بين المرأة والدنيا منذ السطور الأولى، وكأن هذه العلاقة قارَّةٌ في لا وعي الكاتب يستحضرها بتلقائية وكأن تشبيه الدنيا بالمرأة من الصور الشائعة التي لا يُتعب المرء ذهنه في استحضارها، أو هي بتعبير النقاد العرب الأوائل من الصور العامية الجارية على ألسن العامة من الناس فضلاً عن الخاصة من الأدباء، حالها حال تشبيه الرجل الشجاع بالأسد. يقول الكاشاني بعد أن حمد الله على تعريف (أوليائه) بغوائل الدنيا وآفاتها، وكشف لهم عن عيوبها وعوراتها: **«ولكنها في صورة (امرأةٍ) مليحةٍ تستميل الناس بجمالها وتهلك الراغبين في وصالها (...) فهي خداعة مكارة طيارة فوَّارة، لا تزال تتزين لطلابها حتى إذا صاروا من أحبابها كشّرت عن أنيابها وشوشت عليهم مناظم أسبابها، وكشفت لهم عن**

---

(1) عايدة الجوهري: رمزية الحجاب، ص185.

مكنون عجائبها فأذاقتهم قواتل (سمومها)»[1]. وسنفصّل القول في الفصل القادم عن علاقة (الدنيا) بـ (المرأة)، ودلالة هذه العلاقة وما لها من خصوصية.

ثم يستحضر الكاشاني روايات عديدة عن مختلف المعصومين تحذر العبد/ الذكر من الدنيا/ المرأة التي تتزين لتوقعه في حبائلها، فحب الدنيا يعمي ويصم ويبكم ويذل الرقاب، وهو رأس كل خطيئة، حيث يتشعبُ منهُ حب (النساء) والرئاسة والراحة والكلام والعلو والثروة[2].

ثم ينتقل الكاشاني إلى سرد صفات الدنيا وميزاتها. فأول صفاتها الزوال وسرعته، وثانيها الاستدراج حيث الدنيا «**كامرأةٍ تتزين للخطّاب حتى إذا نكحتهم ذبحتهم. وقد روي أن عيسى كوشف بالدنيا فرآها في صورة عجوزٍ هتماء عليها من كل زينة، فقال لها: كم تزوجتِ؟ قالت لا أحصيهم. قال: فكلهم مات عنك أم كلهم طلقك؟ قالت: بل كلهم قتلت**»[3]. وثالثها الخداع حيث الدنيا «**تشبه عجوزاً متزينة تخدع الناس بظاهرها**»[4]. ورابعها توريثها لقسوة القلب. وخامسها الحسرة عند الموت. وسادسها تنسيتها للآخرة. وسابعها توريثها ضعف الإيمان بالله، والانهماك باللذات الفانية وذلك ثامنها.

ثم يُعرّج الكاشاني بعد ذلك على تهذيب النفس وفضل حسن الخلق، ليدخل بعدها في فصل (شهوة الطعام والنكاح) وهما أعظم المهلكات في نظره. ويبدأ كلامه بشهوة الطعام التي تعلو على شهوة النكاح في نظره، ورغم أنه يدعو إلى منهج الاعتدال في أحد أقسام هذا الفصل، إلا أنه يميل إلى الجوع لا الشِّبع، ويعتبر السير نحو الجوع مرادفاً للسير نحو الله، فيعقد فصلاً بعنوان (فضيلة الجوع ومذمة الشبع)، وفصلاً في (فوائد الجوع)، وفصلاً في (وظائف السالك في مأكوله) حيث يعتبر أن وظيفته الأولى هي تقليل الطعام بشكل تدريجي، ووظيفته الثانية تأخير الطعام، والثالثة ترك المشتهيات. وبالطبع فهو

(1) الفيض الكاشاني: **عقبات الدنيا**، ص7.
(2) المصدر السابق، ص16.
(3) المصدر السابق، ص26.
(4) المصدر السابق.

يأتي في شرح كل ذلك بالروايات والآيات التي يستند إليها في دعواه[1].

ثم ينتقل إلى الكلام عن شهوة النكاح فلا يرى فيه فائدةً لذاته بل إن فوائده خارجية عنه، فالنكاح لا يملك إلا فائدتين فقط، الأولى: أن يقيس العبد بلذته لذات الآخرة، والثانية: أن به يكون بقاء النسل. وفي مقابل هاتين الفائدتين فإن للنكاح من السلبيات ما يرجح بكثير على إيجابياته إذ إن فيه «**من الآفات ما يهلك الدين والدنيا**»[2]. ثم يأتي بقصص وروايات كثيرة عن الأنبياء والمعصومين يستند فيها إلى دعواه، كالرواية عن النبي محمد: «**النساء حبائل الشيطان، ولولا هذه الشهوة لما كان للنساء سلطنة على الرجال**»[3]. وقول داوود لابنه: «**يا بني امش خلف الأسد والأسود، ولا تمش خلف المرأة**». وما روي عن النبي محمد: «**ما تركت بعدي فتنةً أضرّ على الرجال من النساء**». وما روي عن النبي محمد: «**اتقوا فتنة الدنيا وفتنة النساء، فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت من قبل النساء**»[4]. إضافة إلى قصص أخرى وأقوالٍ متوارثة تستحضر المرأة ككائن سام وسلبي وخادع ومهلك للدين، فيراها المرء كما كان يراها القديس بونافنتيرا حين قال: «**إذا رأيتم المرأة فلا تحسبوا أنكم تشاهدون موجوداً بشرياً، بل ولا موجوداً متوحشاً، لأن ما ترونه هو الشيطان نفسه. وإذا تكلمت فما تسمعونه هو فحيح الأفعى**»[5]. أو كما يراها القديس يوحنا فم الذهب الذي يقول: «**من بين وحوش البرية المفترسة يستحيل عليك أن تجد حيواناً أشدّ أذى من المرأة**»[6]. أو كما يصفها في الكتاب المقدس سفر الجامعة: «**وجدت أمر من الموت: المرأة، التي هي شباك، وقلبها شراك، ويداها قيود. الصالح قدام الله ينجو منها، أما الخاطئ فيؤخذ بها**»[7].

إذن فالكاشاني استحضر الكلام عن المرأة كمرادف للكلام عن النكاح،

---

(1) الفيض الكاشاني: **عقبات الدنيا**، ص99 ـ 121.

(2) المصدر السابق، ص122.

(3) المصدر السابق، ص122ـ 126.

(4) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص5.

(5) المصدر السابق، ص 107.

(6) **الإصحاح السابع**: 26.

(7) **الفيض الكاشاني**: **عقبات الدنيا**، ص123.

وبالتالي فالميل للنكاح/المرأة هو ابتعادٌ عن الله. وهو هنا يتكلم في دائرة الحلال طبعاً، ويُفهم ذلك من قوله «**فالإفراط ما يقهر العقل حتى يصرف همة الرجل إلى التمتع بالنساء والجواري، فـ(يُحرم) من سلوك طريق الآخرة. أو يخالف أوامر الدين حتى يجر إلى اقتحام الفواحش**»[1]، فإردافه الكلام عن مخالفة أوامر الدين يعني أن كلامه السابق عن الإفراط ليس خارج دائرة الدين. بل إن الكاشاني يرى أن الإفراط يؤدي إلى أمرٍ شنيعٍ جداً ألا وهو: (العشق). فما العشقُ في رأيه إلا فعل الجهّال وهو «**مجاوزة في النهمة لحدّ البهائم**»، وينبغي الاحترازُ منه[2]. بل إن الكاشاني يرى أن (العزوبة) أفضل للسالك من الزواج، وعليه أن يتزوج إذا أراد أن يتزوج زواجاً (لا يشغله)، أي أن على المريد «**أن ينظر إلى حاله، فإن وجد أن العزوبة خالياً من الشهوات بحيث لم يتشوش حاله بسبب العزوبة، فهو الأقرب له**»[3]. ورأي الكاشاني هذا مشابه لرأي القديس بولس الذي يُفضِّل العزوبة «**لأن غير المتزوج يهتم في ما للرب، وهدفه كيف يرضي الرب، أما المتزوج فيهتم في ما للعالم، وهدفه كيف يرضي امرأته**»[4]. وكذلك القديس أوغسطين الذي يرى «**أن العزوبة أفضل من الزواج**»[5].

ورغم أن الكاشاني يعقد قسماً لفضيلة (النكاح) فإنه لا يرى في النكاح فوائد ذاتية بل هو مجرد أداة للوصول إلى فوائد خارجية عنه، والتي أفرد لها قسما خاصاً بعنوان (فوائد النكاح)[6]، وهي ست:

1 ـ الولد، وبذلك تكون المرأة الولود خيراً من العقيم، كما ورد في الروايات التي أوردها.

---

(1) **الفيض الكاشاني: عقبات الدنيا**، ص 124.

(2) المصدر السابق، ص130.

(3) إمام عبد الفتاح إمام: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ص55.

(4) المصدر السابق، ص130.

(5) الفيض الكاشاني: **عقبات الدنيا**، ص185 ـ 194.

(6) المصدر السابق، ص195.

2 ـ كسر الشهوة «**وقد قيل في معنى قوله تعالى: (وخلق الإنسان ضعيفا) أنه لا يصبر على النساء. وقيل: إنه إذا قام ذكر الرجل ذهب ثلثا عقله (...) وإليه الإشارة بقول النبيﷺ: ما رأيت ناقصات عقل ودين أغلب لذوي الألباب منكن**».

3 ـ الترويح عن النفس.

4 ـ تفريغ القلب عن تدبير أمور المنزل وتهيئة أسباب المعيشة.

5 ـ مجاهدة النفس وتهذيبها، «**والقيام بحقوق الأهل و(الصبر) على (أخلاقهن) واحتمال (الأذى) منهن (...) من الأعمال العظيمة الفضل**».

6 ـ السعي نحو اللذة الحقيقية، «**فإن هذه اللذة الناقصة بسبب سرعة الانصرام تحرك الرغبة في اللذة الكاملة**».

أي أن الكاشاني لا يرى في (النكاح) إلا فوائد خارجية عنه تصبّ في مصلحة الرجل حيث المرأة تنجب له الأولاد وتزيل شهوته وتروِّح عنه وتزيل عنه مشاغله الدنيوية، أي أن المرأة ما هي إلا أداة مخلوقة لتحقيق راحة الرجل.

أما آفات النكاح[1] على رأي الكاشاني فثلاث:

1 ـ العجز عن طلب الحلال، فالمتزوج غالباً «**ما يدخل في مداخل السوء و(يتبع) هوى زوجته ويبيع آخرته بدنياه**»، «**أما الأعزب فهو في مأمنٍ من ذلك**».

2 ـ التقصير بحقوق الأزواج.

3 ـ أن يشغله أهله وولده عن الله. فقد يصل انشغال الرجل «**إلى حد يدعوه إلى التنعم بالمباح بل إلى الاستغراق في ملاعبة النساء ومؤانستهن والإمعان في التمتع بهن حتى يصبح القلب مستغرقاً بذلك فينقضي الليل والنهار دون أن يتفرغ المرء إلى التفكر في الآخرة والاستعداد لها**».

فالزوجة هنا بطريق مباشر وغير مباشر هي مبعدةٌ عن الله وعلى السالك أن يحذر منها ولا ينقاد لها وينتبه لكي لا تفتنه عن آخرته. أي أن الكاشاني يفهم من النصوص الدينية أن وصف المرأة بالفتنة والإبعاد عن الله لا ينطبق فقط على المرأة الأجنبية عن الرجل بل على الزوجة المحللة أيضاً.

(1) الفيض الكاشاني: عقبات الدنيا، ص 195.

أما صفات المرأة الصالحة[1] فأن تكون ذات دين وحسن خلق، التي لا تزعج زوجها بلسانها، خفيفة المهر، حسنة الوجه، ولوداً، بكراً، ذات نسب، ليست من القرابة لأن ذلك (يقلل الشهوة)، الذليلة مع زوجها والتي تتبرج له وتكون (غَلِمةً) معه والتي لا تعصي له أمراً وتبذل له كل ما يريد. ويستدل على كل ذلك بروايات كثيرة، كالرواية عن النبي محمد: «**إن خير نسائكم الولود الودود العفيفة، العزيزة في أهلها، الذليلة مع بعلها، المتبرجة مع زوجها الحصان على غيره، التي تسمع قوله وتطيع أمره وإذا خلا بها بذلت له ما يريد منها ولم تبذل له كتبذل الرجل**». أو الرواية عن النبي محمد: «**خير نسائكم العفيفة الغلمة**». ولا نجد هنا كلاماً عن أنوثة المرأة أو جمالها الذاتي، بل فقط الكلام على ما يريح حضرة الرجل وما يحقق له مكاسب ومتعةً حسية، فجميع الصفات التي ذكرها للمرأة الحسنة هي صفات حسنة لأن فيها منفعة للرجل.

ثم يعرج الكاشاني في قسم خاص على حقوق المرأة على الرجل[2]، التي هي:

1 ـ الوليمة.

2 ـ حسن الخلق، فعلى الرجل «**أن يحتمل الأذى منهن ترحماً عليهن ل(قصور عقولهن)**».

3 ـ المداعبة والمزاح، فقد كان الرسول محمد «**يمزح معهن و(ينزل) إلى درجات عقولهن في الأعمال والأخلاق**».

4 ـ الاعتدال في الدعابة وحسن الخلق، فعلى الزوج أن لا يُسقط (هيبته) عندها، وعليه أن يكون هو المتبوع لا التابع، وهو السيد لا العبد، قال النبي محمد «**تعس عبد الزوجة**»، «**فإذا انقلب السيد فصار عبداً مسخراً فقد بدَّل نعمة الله كفراً**». وعلى الزوج أن يحذر منهن «**فإن كيدهن عظيم وشرهن فاش والغالب عليهن سوء الخلق وركاكة العقل**». وقال الرسول

(1) **الفيض الكاشاني: عقبات الدنيا**، ص200 ـ 204.

(2) المصدر السابق، ص 211 ـ 238.

محمد: «**طاعة المرأة ندامة**»، وقال الإمام الصادق: «**إياكم ومشاورة النساء فإن فيهن الضعف والعجز والوهن**».

5 ـ الاعتدال في الغيرة. ففي الخبر المشهور: «**إن المرأة كالضلع إن أردت أن تقيمه كسرته فدعه يستمتع به على عوج**». وعن الإمام علي: «**لا تعلموا نساءكم سورة يوسف ولا تقرؤوهن إياها فإن فيها الفتن، وعلموهن سورة النور فإن فيها المواعظ**». وعنه أيضاً: «**لا تحملوا الفروج على السروج فتهيجوهن للفجور**» (ولاحظ التعبير عن المرأة على أنها (فرج) ولا يخفى ما في ذلك من دلالة). وقال النبي محمد لابنته فاطمة: أي شيء خير للمرأة؟ قالت: أن لا ترى رجلاً ولا يراها رجل. فضمها إليه وقال: ذرية بعضها من بعض.

6 ـ الاعتدال في النفقة.

7 ـ تعليم الزوجة أحكام الدين.

8 ـ العدل بين النسوة.

9 ـ أن يُراعي الشرع في الخصام.

10ـ مراعاة آداب الجماع.

11ـ مراعاة آداب الولادة.

وهو يستشهد على كل حق من تلك الحقوق بروايات عديدة، ثم يعرج في قسمٍ تالٍ على حقوق الرجل على المرأة. ويرى أن هذه الحقوق تنقسم كالآتي:

1 ـ طاعة الزوج، فالنكاح «**نوع رقٍّ والمرأة (رقيقة) الرجل، لذا عليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما يطلبه منها في نفسها مما لا معصية فيه**». ورأي الكاشاني هذا الذي يعتبر الزواج رِقّاً للمرأة لا يختلف عن رأي القديس أوغسطين الذي يقول: «**فلو أن المرأة تدبرت عقد الزواج قليلاً لوجدت أنه صورة قانونية لشكل من أشكال امتلاك الرقيق**»[1]. ويستشهد الكاشاني بالرواية عن الإمام الباقر التي تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله ما

(1) الفيض الكاشاني: عقبات الدنيا، ص211 ـ 238.

حق الزوج على المرأة؟ فقال لها: تطيعه ولا تعصيه ولا تتصدق من بيته بشيء إلا بإذنه ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا تخرج من بيته إلا بإذنه، فان خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها. فقالت: يا رسول الله ﷺ: من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال: والده قالت: فمن أعظم الناس حقاً على المرأة؟ قال: زوجها، قالت فما لي عليه من الحق مثل ما له علي؟ قال: (لا) ولا من كل مائة واحد، فقالت: والذي بعثك بالحق لا يملك رقبتي رجل أبداً. وعن أبي جعفر عليه السلام قال: خرج رسول الله ﷺ يوم النحر إلى ظهر المدينة على جمل عاري الجسم، فمر بالنساء فوقف عليهن ثم قال: يا معاشر النساء تصدقن وأطعن أزواجكن، فإن أكثركن في النار، فلما سمعن ذلك بكين ثم قامت إليه امرأة منهن: فقالت يا رسول الله، في النار مع الكفار؟ والله ما نحن بكافرات فنكون من أهل النار، فقال لها رسول الله محمد: إنكن كافرات بحق أزواجكن.

2 ـ المحافظة على مال الزوج.

3 ـ تقديم حق الزوج على نفسها.

4 ـ أن لا تؤذي زوجها أبداً.

5 ـ أن تعتدَّ في حالة وفاة الزوج.

ولا يخفى بالنظر إلى كلا القسمين: حقوق المرأة على الرجل والعكس، أن معظمها يصب في مصلحة الرجل ويكرّس سلطته المطلقة، ويقلل من قيمة المرأة وعقلها في المقابل، ويربطها بالفتنة والشهوة، وكل ذلك استناداً إلى الروايات التي تشرعن ذلك وتؤسس له. إضافةً إلى عظمة حقوق الرجل مقارنةً بحقوق المرأة.

● الكتاب الثاني: (جامع السعادات) للشيخ محمد مهدي النراقي:

ففي جزئه الأول يعقد النراقي فصلاً بعنوان الغيرة على الدين والحريم[1]،

(1) إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحي والمرأة، ص 80.

ويستحضر أثناء كلامه قول الرسول محمد لفاطمة: «**أي شيء خير للمرأة؟ قالت: أن لا ترى رجلاً ولا يراها رجل. فضمها إليه وقال: ذرية بعضها من بعض**». وقوله: «**من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه في النار**». وكذلك يروي أن الصحابة كانوا يسدون الثقب والكوى في الحيطان لئلا تطلع النساء على الرجال، وغير ذلك ليشرعن منع النساء من الخروج حتى للمساجد والمشاهد المشرفة ومجامع التعزية إلا للضرورة أو الدواعي الشرعية. وهو يخصص قول الرسول محمد: «**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله**» بزمن الرسول «**لعلمه ـ أي الرسول ـ بعدم ترتب فسادٍ على حضورهن فيها. والصواب اليوم أن يُمنعن من حضور المساجد والذهاب إلى المشاهد إلا العجائز منهن، (للقطعِ) بترتب (الفساد) و(المعصية) على خروج نساء هذا العصر إلى أي موضعٍ كان**»[1]. ويستشهد بمروية عن الصادق سُئل فيها عن خروج النساء في العيدين والجماعة، فقال: لا، إلا امرأة مسنة. ويستثني من ذلك حالة «**اطمئنان (الزوج) منها وتيقنه بعدم حدوث ما ينافي الغيرة**»[2].

ويرى النراقي أن مقتضى الغيرة هو منعهن من استماع الكلمات الملهية والمهيِّجة للشهوة، ومجالسة العجائز اللاتي يحضرن مجالس الرجال وينقلن الحكايات لأنهن (ناقصات) العقل والإيمان[3]. يقول النراقي: «**فلما لم يكن فيهن قاهر العقل ومانع الإيمان فربما أدى ذلك إلى فساد عظيم. ولذلك ورد في الأخبار منعهن عن تعلم سورة يوسف**عليه السلام. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا تعلموا نساءكم سورة يوسف ولا تقرؤوهن إياها فإن فيها الفتن، وعلموهن سورة النور فإن فيها المواعظ. وقال**عليه السلام: **لا تحملوا الفروج على السروج فتهيجوهن للفجور. وقال**صلى الله عليه وآله: **لا تنزلوا النساء الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن الغزل وسورة النور**»[4]. أي أن النراقي يشرعن عدم خروج المرأة من بيتها ويضع الشروط الضيقة لكي يُسمح للمرأة بالخروج، ويشرعن أيضاً عدم تعليم النساء

(1) جامع السعادات، ج1، ص302.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ج1، ص303.
(4) المصدر السابق، ج1، ص304.

سورة يوسف وعدم تعليمهن الكتابة وكل ذلك استناداً إلى الروايات الواردة عن المعصومين. إضافةً إلى إيمانه بنقصان عقل المرأة وأنها شر وفتنة.

ويرى النراقي أن على الرجل أن يكون مهيباً في نظر زوجته، حتى تكون منه على خوف وحذر. وعليه أن يشغلها بأي شيء لكي لا يكون لها وقت فراغ فيستخدمها الشيطان ويلعب بها. وعليه أن لا يفرط في غيرته ففي الخبر المشهور: إن المرأة كالضلع إن أردت أن تقيمه كسرته فدعه يستمتع به على عوج[1].

أما في موضوع شهوة البطن والفرج فهو يكرر كلام الفيض الكاشاني بالعبارات نفسها أحياناً. ثم يأتي بما يشرعن نظرته فيقول: «**وروي أنه إذا قام ذكر الرجل ذهب ثلثا عقله، وورد في تفسير قوله تعالى (ومن شر غاسق إذا وقب) أي ومن شر الذكر إذا قام أو دخل. وقالﷺ: النساء حبائل الشيطان، وقالﷺ: ما بعث الله نبياً فيما خلا إلا لم ييأس إبليس أن يهلكه بالنساء، ولا شيء أخوف عندي منهن، وقال ﷺ: اتقوا فتنة الدنيا وفتنة النساء، فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت من قبل النساء، (...) وروي أيضاً أن الشيطان قال: المرأة نصف جندي**»[2].

ولا تفوتنا المفارقة الطريفة جداً والكامنة في قول النراقي: «**وقد ظهر بـ(العقل) و(النقل) أن الإفراط في هذه الشهوة وكثرة الطروقة والنزو على النسوان مذموم. ولا (تغرنك) كثرة نكاح رسول اللهﷺ فإنه كان لا يشغل قلبه جميع ما في الدنيا (...)، فكانﷺ يكثر من النسوان ويشغل نفسه الشريفة بهن ليبقى له نوع من الالتفات للدنيا**»[3]. أي أن الرسول حسب كلام المجتهد النراقي كان يفعل المقطوع بذمه عن طريق العقل والنقل، وكان يدعو إلى الزهد ولا يزهد، وكان يُكثر من النكاح ويأمرنا أن لا نُكثر منه.

---

(1) جامع السعادات.

(2) المصدر السابق، ج2، ص11.

(3) المصدر السابق، ج2، ص11.

والنراقي كذلك يشبه الدنيا في عداوتها لأهلها «**بامرأةٍ تزينت للخطّاب، حتى إذا نكحتهم ذبحتهم**»، وفي مخالفة باطنها لظاهرها بعجوز متزينة[1]. وهو يرى في كلامه عن حب الدنيا ماهية الدنيا في نفسها على أنها عبارة عن أعيان موجودة وهي الأرض وما عليها، والأرض هي العقار، وما عليها هو المعادن والنبات والحيوان، «**والحيوانات تطلب إما لملكية أبدانها واستخدامها كالعبيد والغلمان (. . .) أو للتمتع والتلذذ بها كالجواري والنسوان (. . .) وقد جمعها الله في قوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾** [آل عمران، الآية: 14]»[2]. أي أن الرجل يطلب المرأة ليتمتع بها.

هذا ما يرجع لكتاب جامع السعادات، وإذا أخذنا بكلام الشيخ المظفر في مقدمة كتاب النراقي من أن كتب الفيض الكاشاني والنراقي هما القمة في ما كُتب في الزهد والأخلاق، فعلى ذلك يمكننا أن نقول إن كتب ذلك الزمان في الزهد والأخلاق لم تخرج في تصورها للمرأة على ما ذكرناه، فالمرأة في الفكر الديني كائن دوني مرتبط بالشهوة والفتنة ونقصان العقل والإبعاد عن الله والشيطان والبهيمية.

● ومن ركام تلك الكتب نأتي بكتاب (الأخلاق) للسيد عبد الله شبر[3]:

فلا يبدو في هذا الكتاب أي اختلاف عن كتاب الكاشاني السابق الذكر في موضوع المرأة، بل إن هناك بعض العبارات موجودة بحذافيرها، إلا أنه مختصر بشكل شديد، وليس مفصلاً كالكتاب السابق في هذا الموضوع.

ففي باب (حقوق الزوجين) يرى السيد أن حقه عليها يتلخص في أن «**تطيعه ولا تعصيه، ولا تتصدق من بيته إلا بإذنه، ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر**

(1) جامع السعادات، ج2، ص37.

(2) المصدر السابق، ج2، ص18.

(3) ترجموا له بقولهم: السيد عبد الله شبر (1188 ـ 1242هـ) الذي أجازه عدد من العلماء كالشيخ جعفر النجفي والشيخ أحمد زين الدين الأحسائي، وله مؤلفات عديدة.

قتب، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه (. . .) وأما حقها عليه فأن يسد جوعتها، ويستر عورتها، ولا يقبِّح لها وجهاً»[1]. وبالمقارنة بين حقوق الزوج وحقوق الزوجة نجد أن حقوق الزوجة لا تتعدى الطعام والشراب في حين تبدو عبارة (لا يقبح لها وجهاً) عائمة الدلالة لا نجد لها شرحاً أو مصداقاً في نص الكتاب. مع ملاحظة أن حق الطعام واللباس هو من حقوق المملوكين أيضاً كما يورد الكتاب، حيث يروي عن الرسول في باب (حقوق المملوكين) قوله: «**اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم، أطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون**»[2]. أي أن حقوق الزوجة لا تختلف كثيراً عن حقوق المملوك. أما حقوق الزوج فهي تكرس سلطته المطلقة وتجعل من المرأة أداةً لتحقيق ما يريد. وهذا ما يذكرنا بأرسطو الذي جعل «**الرجالَ الأحرار كائنات أعلى وتمثل الجزء العاقل. أما النساء والعبيد فهم الجزء الأدنى، الذي لا يمتلك القدرة على ممارسة عقله بصورة تامة**»[3]. ومن الطبيعي والحال كذلك أن لا تتساوى حقوق الكائن الأعلى مع الكائن الأدنى، ومن الطبيعي أيضاً أن يكون الأدنى تحت حكم الأعلى.

والمؤلف يتبنى نظرة الكاشاني نفسها في موضوع شهوة البطن وشهوة الفرج[4]، إذ يجعل من الاتجاه للجوع اتجاهاً لله، والاتجاه للتمتع (الحلال) بالنساء والجواري مما يحرم من سلوك طريق الآخرة، وقد يؤدي به إلى الوقوع في الحرام والفاحشة. ثم يستعرض بعض الأقوال المتوارثة كقول الشيطان للمرأة: أنت نصف جندي، أو قولهم: إذا قام ذكر الرجل ذهب ثلثا عقله. ثم يورد قولة النبي محمد: «**اتقوا فتنة الدنيا وفتنة النساء، فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت من النساء**». كما أن المؤلف لا يرى في هذه الشهوة سوى الفائدتين الخارجيتين نفسها أي بقاء النسل وقياس لذة الآخرة بها.

وإذا كان كتاب السيد شبر قد اتبع خطى السابقين نفسها في الاستشهاد على

---

(1) عبد الله شبر: **الأخلاق**، ص119.
(2) المصدر السابق، ص118.
(3) إبراهيم الحيدري: **النظام الأبوي**، ص 170.
(4) المصدر السابق، ص123ـ128.

تلك الثقافة بالروايات عن المعصومين، فإن هناك من الكتب من يستبطن تلك الثقافة دون أن يشير إلى تلك الروايات، ككتاب (التفكر) للسيد دستغيب.

ففي كتاب دستغيب نجده يعقد فصلاً بعنوان (الاختلاف في الخلق بين الرجل والمرأة)، والذي يرى فيه أن الغاية من خلق المرأة هو حفظ النوع البشري، لهذا فالمرأة العاقر **«كالبساط الرث في المنزل»**، وأفضل النساء هي المرأة الولود، كما تشير الروايات. وهذا ما يعبر عن رفض المجتمع للمرأة العاقر التي حرمتها الطبيعة من الإنجاب، والنظر إليها نظرة دونية؛ ذلك أن **«اعتبار المرأة وسيلة منتجة للأبناء يحط من شأن المرأة التي لا تنجب»**[1]، ويختزل وجود المرأة في جسدها.

وقد اكتشف الطب الحديث كما يورد دستغيب أن وزن مخ الرجل أكبر من وزن مخ المرأة، ويعلل دستغيب ذلك بقوله: **«السّر في ذلك واضح وهو أنّ إدراكات الرجل أكثر منها عند المرأة وهو يحتاج إلى التفكير وإعمال العقل أكثر من المرأة وذلك للقيام بواجبه في إدارة الشؤون المعاشية والاجتماعية. ولأن عقل الرجل أكبر منه عند المرأة لذا فإن تكليفه أيضاً أكبر واللّوم الإلهي له أكثر منه بالنسبة للمرأة، إن المرأة هي في أكثر الأحيان موضع رحمة الله تعالى هذا إذا لم تتساهل في طاعتها لزوجها ولم ترتكب محرّماً ولم يفتها واجب. المسكين هو الرجل في ما يتعلق بشدة التكليف. الرجل الذي هو في مقام العلم والمعرفة (أرفع) من المرأة»**.

ويرى دستغيب أيضاً أن على الرجل أن لا يسمح بالخروج لزوجته إلا إذا وثق أن خروجها لا يترتب عليه فساد، وعليه أن يكون شديد الغيرة، لأنه سيكون مسؤولاً عن أي فساد تسببه زوجته كأن ينظر إليها رجل أجنبي بشهوة. ويتساءل دستغيب في ذيل كلامه عن المرأة العاملة: **«فمن أين لنا أن تصبح هذه المرأة ذات منصب فيما بعد، ولو فرضنا أنها أصبحت، فأي نفعٍ يعود لك، أو لها من هذا المال؟»**.

والشهيد دستغيب في آرائه السابقة يشبه الفيلسوف ترتوليان الذي يرى أن

(1) صوفية السحيري بن حتيرة: **الجسد والمجتمع**، ص 270.

على المرأة: «أن تطيع زوجها، لأنه بمثابة الرأس لها، وهو سيدها، وهو الأعلى المتفوق عليها، كما أن عليها أن تتحلى بالصمت الذي وصفه اليونانيون من قبل بأنه تاج المرأة وزينتها. (...) وينبغي عليها أن تقر في بيتها، أن تراقب أطفالها. والمناسبة الوحيدة التي يُسمح لها فيها بالخروج خارج المنزل هي ذهابها إلى الكنيسة، أو بصحبة زوجها لزيارة أخٍ مريض»[1].

وأخيراً لكي يختم دستغيب الكلام على الاختلاف بين الرجل والمرأة يوجه نصيحته للرجل في قوله: «ليعلم أنّ المرأة غير الرجل فخلق المرأة هو (لاستيناس) الرجل لهذا فهي كلّما كانت أجمل كلما كانت أفضل فالمرأة يجب أنّ تكون جذابة ولو كان لها في وجهها شعر لفقدت جمالها وجاذبيتها». أي أن المرأة إضافةً إلى أنها مخلوقة لحفظ النسل وأنها أقل مرتبة في العلم والمعرفة من الرجل فهي مخلوقةٌ أيضاً لمتعة الرجل والترويح عنه وكسب رضاه.

هكذا كانت الصورة السلبية عن المرأة تتناسخ وتتوالد في كتب الزهد والأخلاق تحت مظلة الدين وتحت رعاية الروايات الموجودة في الموروث الحديثي الشيعي. لا فرق بين كتب المتقدمين وكتب بعض المتأخرين. فهذه الكتب التي استعرضناها والتي ترجع إلى القرون المتأخرة لا تخرج على قول المفيد: «وعلى المرأة أن تطيع زوجها، ولا تعصيه إلا فيما حظره الله تعالى، وليس لها أن تخرج من منزله إلا بإذنه، ولا تغضبه، ولا تسخطه، ولا تهاجره، ولا تشاقه، وعليها أن تحفظ نفسها عليه، وتؤدي أمانته إليه، وتلين له في الكلام، وتسره في جميع الفعال. فقد روي عن النبيﷺ أنه قال: (جهاد المرأة حسن التبعل). وقال﷤ (لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها). وليس للمرأة أن تتصرف في مال بعلها إلا بإذنه، فإن ضيق عليها في القوت والمأدوم، كان لها أن تأخذ من ماله بغير إذنه ما لا بد لها منه، ولا تأخذ أكثر من ذلك. وعلى الرجل أن يحسن إلى زوجته، ويحلم عن غلظها، ويتجاوز عن سوطها ويكثر من الرفق بها، ويقوم بمؤنتها، ولا يمنعها حقاً يجب لها»[2].

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحي والمرأة، ص 82.

(2) الشيخ المفيد: أحكام النساء، ص 38 - 39.

وكذلك لا تبتعد عن كتاب (مكارم الأخلاق) للشيخ الطبرسي[1]، وهو من أعلام القرن السادس الهجري. ففي هذا الكتاب يعقد الطبرسي فصلاً بعنوان (في أصناف النساء وأخلاقهن). مع ملاحظة أن الطبرسي لا يفعل في هذا الكتاب سوى إيراده الروايات ولا نجد له كلاماً ولا تعليقاً على ما يُورد. ويبدأ الطبرسي فصله بما ورد عن (أخلاقهن المحمودة)، ولا يجد القارئ لتلك الروايات أي كلام عن الأنثى ككائن مستقل، بل يُتكلم عنها ككائن خُلق للرجل، فنجد الروايات تركز على الصفات التي يعود فيها النفع على الرجل أو المتعلقة بالرجل والنكاح بشكلٍ عام. أي أننا لو أردنا تلخيص ما في تلك الروايات لأمكننا أن نقول إن المرأة المحمودة بتعريف تلك الروايات هي المرأة الجميلة ذات الجسد المناسب والشعر الجميل والرائحة الطيبة، القليلة المهر، الولود، التي تعين زوجها، وتسمع كلامه، العفيفة مع الجميع إلا مع زوجها، فمع زوجها يجب أن تكون (غَلِمَةً) وشهوانية. وبتعبيرٍ آخر فالمرأة المحمودة: هي المرأة التي تمتلك الصفات التي تصبّ في مصلحة الزوج وراحته وسعادته. فأين الصفات الخاصة بالمرأة في هذه الأحاديث، والتي لا علاقة لها لا بالزوج ولا بالنكاح؟، إنها غير موجودة في هذه الروايات. ولندلل على كلامنا نستعرض بعض تلك الروايات:

1 ـ عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام قال: النساء أربعة أصناف: فمنهن ربيع مربع، ومنهن جامع مجمع، ومنهن كرب مقمع، ومنهن غل قمل. فأما الربيع المربع: فالتي في حجرها ولد وفي بطنها آخر. والجامع المجمع: الكثيرة الخير المحصنة. والكرب المقمع: السيئة الخلق مع زوجها. وغل قمل: هي التي عند زوجها كالغل القمل وهو غل من جلد يقع فيه القمل فيأكله فلا يتهيأ أن يحل منه شيئا. وهو مثل للعرب.

2 ـ قال أمير المؤمنين عليه السلام: تزوج عيناء سمراء عجزاء مربوعة، فإن كرهتها فعلي الصداق.

---

(1) ترجموا له بقولهم: كان من أكابر علماء الإمامية، وأجلاء الطائفة. فأبوه صاحب مجمع البيان في تفسير القرآن، ويمكن اعتبار كتابه تتميماً لكتاب والده (مكارم الأخلاق).

3 ـ من أمالي الشيخ أبي جعفر بن بابويه، عنه عليه السلام قال: عقول النساء في جمالهن، وجمال الرجال في عقولهم. وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يتزوج امرأة بعث إليها من ينظر إليها، وقال: شم ليتها فإن طاب ليتها طاب عرفها وإن درم كعبها عظم كعثبها (الليت: صفحة العنق. والعرف: الريح الطيبة. ودرم كعبها أي كثير لحم كعبها. يقال: امرأة درماء إذا كانت كثيرة لحم القدم والكعب. والكعثب: الفرج).

4 ـ وقال عليه السلام إذا أراد أحدكم أن يتزوج فليسأل عن شعرها كما يسأل عن وجهها، فان الشعر أحد الجمالين.

5 ـ وقال عليه السلام: خير نسائكم الطيبة الريح، الطيبة الطعام، التي إن أنفقت أنفقت بمعروف وإن أمسكت أمسكت بمعروف، فتلك من عمال الله وعامل الله لا يخيب [ولا يندم].

6 ـ عن الصادق عليه السلام قال: خير نسائكم التي إن غضبت أو أغضبت قالت لزوجها: يدي في يدك لا أكتحل بغمض حتى ترضى عني.

7 ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا أخبركم بخير نسائكم؟ قالوا بلى. قال: إن خير نسائكم الولود الودود الستيرة العفيفة، العزيزة في أهلها، الذليلة مع بعلها، المتبرجة مع زوجها الحصان عن غيره، التي تسمع قوله وتطيع أمره وإذا خلا بها بذلت له ما أراد منها ولم تتبذل له تبذل الرجل.

8 ـ وقال عليه السلام: ما استفاد امرؤ فائدة بعد الإسلام أفضل من زوجة مسلمة، تسره إذا نظر إليها وتطيعه إذا أمرها وتحفظه إذا غاب عنها في نفسها وماله.

9 ـ وقال صلى الله عليه وآله: أيما امرأة أعانت زوجها على الحج والجهاد أو طلب العلم أعطاها الله من الثواب ما يعطي امرأة أيوب عليه السلام.

10ـ عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أفضل نساء أمتي أصبحهن وجهاً وأقلهن مهراً.

فإذا عرفنا تعريف المرأة المحمودة، فقد عرفنا تعريف المرأة المذمومة في نظر تلك الروايات، فهي بطبيعة الحال تلك المرأة التي لا تحظى بتلك الصفات

النافعة للزوج، وهذا ما يؤكده الطبرسي في الروايات التي أحضرها لوصف (أخلاقهن المذمومة). فالمرأة التي لا تلد امرأة مذمومة:

1 - من كتاب الرياض قال رسول الله ﷺ: شوهاء ولود خير من حسناء عقيم.

2 - وقال ﷺ: ذروا الحسناء العقيم، وعليكم بالسوداء الولود، فإني مكاثر بكم الأمم حتى بالسقط.

3 - وقال ﷺ: اعلموا أن المرأة السوداء إذا كانت ولوداً أحب إلي من الحسناء العاقر.

والمرأة التي تزعج زوجها هي امرأة مذمومة أيضاً، ويستشهد الطبرسي على ذلك بالتالي:

1 - قال ﷺ: أيما امرأة أدخلت على زوجها في أمر الفقه وكلفته ما لا يطيق لا يقبل الله منها صرفاً ولا عدلاً إلا أن تتوب وترجع وتطلب منه طاقته.

2 - وقال ﷺ: لو أن جميع ما في الأرض من ذهب وفضة حملته المرأة إلى بيت زوجها ثم ضربت على رأس زوجها يوماً من الأيام، تقول: من أنت؟ إنما المال مالي حبط عملها ولو كانت من أعبد الناس إلا أن تتوب وترجع وتعتذر إلى زوجها.

3 - وقال سلمان الفارسي رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أيما امرأة منت على زوجها بمالها، فتقول: إنما تأكل أنت من مالي، لو أنها تصدقت بذلك المال في سبيل الله لا يقبل الله منها إلا أن يرضى عنها زوجها.

4 - وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أيما امرأة هجرت زوجها وهي ظالمة حشرت يوم القيامة مع فرعون وهامان وقارون في الدرك الأسفل من النار إلا أن تتوب وترجع.

ولا بأس بإيراد هذه الرواية التي تلخص لنا صفات المرأة المذمومة التي هي عكس صفات المرأة المحمودة التي ذكرناها سابقاً: قال النبي ﷺ: ألا أخبركم بشر نسائكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله [أخبرنا] قال: من شر نسائكم

الذليلة في أهلها، العزيزة مع بعلها، العقيم الحقود، التي لا تتورع عن قبيح، المتبرجة إذا غاب عنها زوجها، الحصان معه إذا حضر، التي لا تسمع قوله ولا تطيع أمره، فإذا خلا بها تمنعت تمنع الصعبة عند ركوبها ولا تقبل له عذراً ولا تغفر له ذنباً.

ثم يعرج الطبرسي على (حق الزوج للمرأة) فيأتي بالروايات التي تشرع لسلطة الرجل المطلقة على المرأة، نذكر منها:

1 ـ روى الحسن بن محبوب، عن مالك بن عطية، عن محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه. ولا تتصدق من بيتها بشيء إلا بإذنه. ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه. ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب. ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها. فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال: والده، قالت: فمن أعظم الناس حقاً المرأة؟ قال: زوجها، وقالت: فما لي عليه من الحق مثل ما له علي؟ قال: لا، ولا من كل مائة واحدة، فقالت: والذي بعثك بالحق لا يملك رقبتي رجل أبداً.

2 ـ وقال النبي ﷺ: أيما امرأة لم ترفق بزوجها وحملته على ما لا يقدر عليه وما لا يطيق لم تقبل منها حسنة وتلقى الله وهو عليها غضبان.

3 ـ وزوج رسول الله ﷺ امرأة من رجل فرأت منه بعض ما كرهت فشكت ذلك إلى النبي ﷺ، فقال: لعلك تريدين أن تختلعي فتكوني عند الله أنتن من جيفة حمار.

4 ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذير في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر إلى والديها أو صلة قرابتها.

5 ـ عن النبي ﷺ قال: حق الرجل على المرأة إنارة السراج وإصلاح الطعام وأن تستقبله عند باب بيتها فترحب به وأن تقدم إليه الطشت والمنديل وأن

توضئه وأن لا تمنعه نفسها إلا من علة.

6 ـ عن الصادق عليه السلام قال: إن قوماً أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يا رسول الله إنا رأينا أناساً يسجد بعضهم لبعض، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو كنت آمر أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها.

7 ـ وقال صلى الله عليه وآله: لو أن امرأة وضعت إحدى ثدييها طبيخة والآخر مشوية ما أدت حق زوجها. ولو أنها عصت مع ذلك زوجها طرفة عين ألقيت في الدرك الأسفل من النار إلا أن تتوب وترجع.

8 ـ وقال صلى الله عليه وآله: لا تؤدي المرأة حق الله عز وجل حتى تؤدي حق زوجها.

9 ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله عز وجل كتب على الرجال الجهاد وعلى النساء الجهاد، فجهاد الرجل أن يبذل ماله ودمه حتى يقتل في سبيل الله. وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته.

10ـ وقال الصادق عليه السلام: أيما امرأة باتت وزوجها عليها ساخط في حق لم تقبل منها صلاة حتى يرضى عنها.

في مقابل كل هذا التعظيم المهول لحق الزوج، والذي يجعل دخول الزوجة إلى الجنة ورضا الله عنها مرهونين برضا حضرة الزوج وطاعته وراحته، فهل سنجد مثل ذلك (في حق المرأة على الزوج)، للأسف فالجواب: لا. فلا يوجد هنا روايات تهدد حضرة الزوج بالنار وبغضب الله وبلعنة ملائكته، بل نجد الروايات التي تعد الزوج بالثواب الجزيل إن هو أشبع بطن امرأته وكساها وكان رحيماً معها وغافراً لأخطائها ومتحملاً لاعوجاجها. نذكر من تلك الروايات ما يلي:

1 ـ سأل إسحاق بن عمار أبا عبد الله عليه السلام عن حق المرأة على زوجها؟ قال: يشبع بطنها ويكسو جثتها وإن جهلت غفر لها، إن إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام شكا إلى الله عز وجل خلق سارة؟ فأوحى الله إليه أن مثل المرأة مثل الضلع إن أقمته انكسر وإن تركته استمتعت به، قلت: من قال هذا؟ فغضب، ثم قال: هذا والله قول رسول الله صلى الله عليه وآله وعنه قال: كان لأبي عبد الله امرأة وكانت تؤذيه، فكان يغفر لها.

2 ـ عن الباقر عليه السلام قال: من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الإمام أن يفرق بينهما.

3 ـ عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «**ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه لله**». قال: أن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلا فرق بينهما.

4 ـ وعنه عليه السلام قال: إن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وآله [لبعض] الحاجة، فقال لها: لعلك من المسوفات، فقالت: يا رسول الله وما المسوفات؟ فقال: المرأة يدعوها زوجها لبعض الحاجة فلا تزال تسوفه حتى تنقضي حاجة زوجها فينام، فتلك لا تزال الملائكة تلعنها حتى يستيقظ زوجها.

5 ـ وعنه عليه السلام قال: رحم الله عبداً أحسن فيما بينه وبين زوجته، فإن الله عز وجل قد ملكه ناصيتها وجعله القيم عليها.

6 ـ وقال الكاظم عليه السلام: إن عيال الرجل أسراؤه فمن أنعم الله عليه نعمة فليوسع على أسرائه، فإن لم يفعل أوشك أن تزول [عنه] تلك النعمة.

7 ـ وقالت خولة لرسول الله صلى الله عليه وآله: إني أتعطر لزوجي كأني عروس أزف إليه، فآتيه في لحافه فيولي عني، ثم آتيه من قبل وجهه فيولي عني، فأراه قد أبغضني يا رسول الله، فما ذا تأمرني؟ قال: اتقي الله وأطيعي زوجك، قالت: فما حقي عليه؟ قال: حقك عليه أن يطعمك مما يأكل ويكسوك مما يلبس ولا يلطم ولا يصيح في وجهك، قالت: فما حقه علي؟ قال: حقه عليك أن لا تخرجي من بيته إلا بإذنه، ولا تصومي تطوعاً إلا بإذنه، ولا تتصدقي من بيته إلا بإذنه، وإن دعاك على ظهر قتب تجيبيه.

8 ـ وقال النبي صلى الله عليه وآله: إنما المرأة لعبة فمن اتخذها فليصنها.

9 ـ وقال أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن الحنفية: يا بني إذا قويت فاقو على طاعة الله. وإن ضعفت فاضعف عن معصية الله. وإن استطعت أن لا تملك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها فافعل، فإنه أدوم لجمالها وأرخى لبالها وأحسن لحالها، فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانة، فدارها على كل حال وأحسن الصحبة لها فيصفو عيشك.

10ـ عن الصادق عليه السلام قال: اتقوا الله في الضعيفين يعني المملوك والمرأة.

وبالمقارنة بين حقوق الرجل وحقوق المرأة كما يعرضها الطبرسي، فلا يخفى علينا رائحة (الذكورة) المنتشرة هنا، وأن هذه الروايات تشرعن لسلطة الرجل المطلقة، وتضمن له راحته وسلطته، في حين أنه لن يكون جزاء المرأة التي تخرج على هذه السلطة وتقلق هذه الراحة إلا جهنم مصيرا.

وبالمقارنة بين ما جاء به الطبرسي في موضوع الحقوق وهو الذي عاش في القرن السادس وبين (بعض) الكتب الأخلاقية في زماننا فلن نجد فرقاً كبيراً، دلالةً على أن مثل هذه الثقافة ما زالت تتناسل وتتوالد. من ذلك كتاب (علم الأخلاق) للسيد مهدي الصدر[1] الذي يرى أن المرأة المثالية[2] هي المرأة الولود، الحسنة الوجه، الجميلة الخلق مع زوجها، وهي ذات النظرة التي ترد في كتاب الطبرسي، ولذلك فهي تستند إلى الأحاديث نفسها التي أوردنا شطراً منها.

أما في موضوع الحقوق، فالصدر يرى أن حقوق الزوج هي: الطاعة، المداراة، الصيانة. ويتكئ على الروايات نفسها الواردة لدى الطبرسي، والتي تهدد الزوجة بالنار. أما حقوق الزوجة فهي:النفقة، حسن العشرة، الحماية. وبعد ذلك يعرج الكاتب على أضرار السفور، وفساد فكرة المساواة بين الرجل والمرأة، لأن الرجل غالباً -حسب رأي الكتاب ـ **«هو أضخم هيكلاً من المرأة، وأصلب عوداً، وأقوى جلداً على معاناة الشدائد والأهوال، كما هو أوسع أفقاً، وأبعد نظراً، وأوفر خبرة في تجارب الحياة»**[3]. ولأنه **«لا يعتبر تفوق الرجل على المرأة في المجالات العملية والنظرية مقياساً عاماً شاملاً لجميع الرجال، فقد تَبُذُّ المرأة الرجل وتفوقه في ذلك، ولكن هذا لا ينفي تخلفها عن أغلب الرجال. وعزا بعضهم تخلف المرأة عن الرجل إلى التقاليد الاجتماعية، والنظم التربوية التي تكتنف حياتها. وفاتهم أن تلك التقاليد والنظم قد تلاشت في أغلب**

(1) هذا الكتاب متوافر لدينا إلكترونياً ولا نعلم عن مدى مطابقة تقسيم صفحاته مع النسخة الورقية.

(2) ص371.

(3) ص412.

الدول المتحللة، وانعدمت فيها الفوارق بين الجنسين، وغدت المرأة تتمتع بجميع فرص التكافؤ التي يتمتع بها الرجل. وبالرغم من ذلك فإنها تُعتبر في المرتبة (الثانية) منه»[1].

وأظن في نهاية هذا القسم لا داعي لتصنيف ما ورد على الحقلين البطريركي والأرثوذكسي، إذ الأمور أصبحت واضحة لدى القارئ الكريم من كثرة التكرار.

(1) انظر كتاب السيد مهدي الصدر (علم الأخلاق) ـ النسخة الإلكترونية، ص414.

النتائج والدلالات

إن أول ما نلاحظه من قراءة الأقسام السابقة هو وجود مشتركات كثيرة بينها، فالأفكار السلبية عن المرأة هي ذاتها تتكرر في كل قسم تقريباً، قد يزيد عدد الأفكار في قسمٍ عن قسمٍ آخر، ولكنهما يشتركان في أكثر أفكارهما. بعبارةٍ أخرى يمكننا القول إن هناك صورة نمطية للمرأة تتكرر في كل حقلٍ من الحقول التي استعرضناها. هذه الصورة التي تستمد ملامحها من الثقافة البطريركية والثقافة الأرثوذكسية. ففي كل قسمٍ من الأقسام السابقة نجد اختلافاً بين الأشخاص الذين يتكلمون، ولكن الكلام هو هو لا يتغير ولا يتبدل، وذلك لأن الذي يتكلم ليس هو الشخص في الحقيقة وإنما هو النسق الثقافي الذي يحكم تفكيره، وهو عبارة عن نمطٍ ذكوريٍّ في التفكير وفي طريقة النظر إلى المرأة.

بعبارةٍ أخرى، يدلنا هذا التكرار على أن صورة المرأة التي استعرضناها في الحقول الأربعة بمنزلة البنية الثابتة في ذهن التراث الشيعي، هذه البنية التي تعاود الظهور في كل حقل ولكن باختلافٍ في بعض التفاصيل القليلة على ألسنِ أشخاصٍ مختلفين في تخصصاتهم. ولو أردنا أن نتتبع صورة المرأة في حقولٍ مختلفة غير الحقول التي استعرضناها كحقل الفلسفة أو كحقل الأدب مثلاً فإننا نتوقع أن نقع على الصورة نفسها مع اختلافٍ بسيط في التفاصيل كما ذكرنا.

الملاحظة الثانية هي أننا لا نجدُ فرقاً بين هذه الصورة التي يدعي أصحابها أنها جاءت من الله، وبين الصورة التي رسمتها الثقافة البطريركية والأرثوذكسية والتي استعرضناها في التمهيد، أي أن هذه الصورة عن المرأة تأسلمت على يد التراث الشيعي وأصبحت هي نظرية الإسلام، وما قاله بوذا أصبح هو ما قاله الإمام علي ابن أبي طالب، وما احتوته النصوص المقدسة للديانات القديمة عن المرأة هو ما احتوته النصوص المقدسة عند الشيعة، والثقافة المحتقرة للمرأة

والتي تنظر إلها نظرةً دونية هي ذاتها الثقافة التي ظلت سائدةً في الفكر الشيعي طوال مئات السنين.

وهذا ما يقودنا إلى نتيجةٍ مهمةٍ جداً يمكن اعتبارها أهم النتائج، وهي أن ثقافة المشتغل على النص الديني تؤثر حتماً في تعامله مع النص الديني. فالثقافة الذكورية التي كانت سائدة في زمن هؤلاء العلماء والتي تسربت لهم من حضارات أخرى أو من أزمنة سابقة أثرت فيهم، فلم يرفضوا الأحاديث التي تذمّ المرأة رغم أن كثيراً منها ضعيف من الجهة السندية كما يبحث ذلك شمس الدين في كتابه (مسائل حرجة في فقه المرأة)، ولم يؤولوا ما جاء في نهج البلاغة من أحاديث كما يفعل الإسلاميون المعاصرون لتنزيه الإمام علي من النطق بذم المرأة. بل استخدموا تلك الأحاديث ليجعلوا من الثقافة الذكورية التي يؤمنون بها هي نظرة الإسلام إلى المرأة وهي ما ينطق به المعصوم. في حين أن كثيراً من العلماء المعاصرين يرفضون أن ينسبوا هذه الثقافة السلبية إلى الإسلام أو إلى الإمام المعصوم، بل إن بعضهم قام بإعادة النظر في المسائل الفقهية المتعلقة بالمرأة والمبنية على الثقافة السلبية التي كانت سائدة في الأزمان السابقة، ناقداً أدلة العلماء السابقين، ومؤسساً أحكاماً جديدة مبنية على ثقافة إيجابية للمرأة ونظرةٍ مختلفة. أي أن العلماء الشيعة القدامى لم يروا في النصوص الدينية التي أفنوا عمرهم في الاشتغال بها أي معارضة للنظرة السلبية إلى المرأة، ولم يكن الإسلام لديهم متعارضاً معها كدين، حاله حال الأديان السابقة، ولم يكن الإمام المعصوم لديهم منزهاً عن النطق بهذه النظرة. بل إن الإسلام جاء مؤيداً للثقافة الذكورية التي كان هؤلاء يعيشون في ظلها، ومؤيداً لما نطق به الحكماء والفلاسفة من الحضارات السابقة من إعلاء لشأن الرجل وحطٍّ من شأن المرأة، بعكس العلماء المعاصرين. وهذا يعني أن صورة الإسلام وصورة الإمام المعصوم صورتان متغيرتان بتغير الزمن وليستا صورتين ثابتتين، وأن الإسلام القديم هو غير الإسلام الجديد، فالإسلام القديم يرفع الرجل وينظر إلى المرأة نظرةً دونية كما يرى علماؤه، والإسلام الجديد يعارض ذلك كما يرى علماؤه أيضاً. أي أن الدين في أذهان أتباعه يتغير بتغير الزمان، وإن لم يعترفوا بذلك. والسبب ليس هو تغير النصوص التي يشتغلون عليها، فالنصوص هي هي، بل السبب هو تغير

ثقافة المشتغلين على هذه النصوص. وقد أظهرت «دراسة العلاقة بين المعرفة الدينية والظرف الاجتماعي خلال تاريخ الشيعة الطويل، أن التحولات في حياة المجتمع قد تركت على الدوام انعكاسات واضحة على ثقافته الدينية، وبالتالي على فهمه للقيم الدينية وطريقة تطبيقها في حياته اليومية. خلافاً للاعتقاد الشائع بأن المبادئ والتعاليم الدينية ثابتة وصلبة»[1]. أي أن «الأفكار والآراء الجديدة التي يتوصل إليها علماء الدين والمفكرون الدينيون ليست تعبيراً عن نشاط ذهني مستقل أو منفصل عن البيئة الثقافية والاجتماعية التي يعيشون فيها. بكلمة أخرى، فإن عالم الدين ليس عالماً خاصاً منفصلاً. وتتأثر صناعة الفكر الديني بدرجة حاسمة بتفاعل رجل الدين أو المفكر مع التيارات الاجتماعية وإلزامات الحياة التي تقع خارج العالم الديني»[2].

نقطة أخرى، هي أن العقل النصّي يعمّم صفة التعالي على أقوال المشتغلين على النص المقدس من القدماء، لتصبح أقوالهم مُلزِمةً لمن يأتي بعدهم بقرونٍ طويلة، وليصبح الخارج عليها خارجاً على الدين. والحقيقة أن أصحاب العقل النصي لا ينكرون نظرياً أن الاجتهاد مفتوح لدى الشيعة، وإعادة النظر مسموحٌ بها في أي مسألة. غير أننا حينما نأتي إلى الواقع فإن كل من يخالف السائد، ويأتي بقولٍ جديد على خلاف ما قال به السابقون، خصوصاً في مسائل حساسة، أو قضايا عقائدية تسالم عليها الفكر الشيعي، أو مشهورات تاريخية، أو يطرح فكراً مختلفاً، فإنه يواجه تياراً عنيفاً من النقد والهجوم والطعن على شخصه قبل فكره، وقد يخرجونه من الدين على إثر ذلك، حتى ولو كان من المتخصصين حسب رأيهم، فضلاً عن أن يكون من غيرهم. وفي رأيي أن حجة التخصص التي يشهرها أصحاب العقل النصي في وجه المثقفين ما هي إلا ذريعة لاحتكار النص الديني، وبالتالي احتكار السلطة التي يكسبونها في المجتمع، باعتبار أنهم الوحيدون العارفون بالطريق إلى الجنة، وعلى الناس أن يتبعوا كلامهم ويُقبّلوا جباههم ولا يخالفوا لهم أمراً. نعم، نحن لا ننكر أن الاشتغال في الحقل الديني

(1) توفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ص 342.

(2) المصدر السابق، ص 343.

يحتاج إلى امتلاك أدواتٍ معينة، ولا يصح أن يشتغل عليه من لا يمتلكها، غير أن أصحاب العقل النصي لا يعترضون على من لا يفقه شيئاً ويتكلم في الدين، إذ أن أمثال هؤلاء من الضعف بحيث لا حاجة للرد عليهم، إنما هُم يعترضون على كُل من يُنتجُ معرفةً غير المعرفةِ السائدة التي ينتجونها هم والتي يتناسخونها كابراً عن كابر. لا فرق لديهم إن كان من خالفهم دكتوراً جامعياً يمتلك أدوات معرفية مختلفة عن التي يمتلكونها، أو مجتهداً حوزوياً يمتلك الأدوات ذاتها التي يمتلكونها. فالمسألة الأساس هي الاعتراض على عصيان الخطاب الذي ينتجونه، ما يتغير فقط هو حجة الاعتراض، فالمُثقف يعترض عليه بحجة عدم التخصص، والحوزوي يُعترض عليه بحجة مخالفته للآباء والأجداد، ولنا في ما حدث للشهيد السيد محمد باقر الصدر عظة وعبرة، حيث حورب هذا المفكر من داخل الحوزة العلمية ذاتها التي ينتمي إليها ومن قِبل العلماء الذين يشترك معهم في أدواتهم المعرفية، رغم المكانة العلمية التي وصل إليها. ولنا في ما حدث للسيد محسن الأمين الذي خدم التشيع بكتبه المهمة، ولكنه حينما انتقد بعض مراسم العزاء الحسيني شُبِّهَ بغاصب الخلافة، واتُّهم بمخالفة التشيع، ولقب بسيد الأمويين، وصار السقّاؤون يدورون في الشوارع وينادون: لعن الله حرملة بل لعن الله الأمين. وأصبح يُنشد على المنبر قول أحدهم:

يـا راكـبـاً إمـا مـررت بـجـلَّـقِ فـابصـق بـوجـه أميـنـهـا الـمـتـزنـدقِ[1].

والأمثلة كثيرة لو أردنا تعدادها، ولكن ذلك ليس هدفنا. وليس هدفنا أيضاً من ذكر هذه الأسماء القول بأن ما جاءت به صحيحٌ وغير قابل للنقد، وإنما جئنا بها كأمثلة لنبين أن المجتمع الشيعي ليس بيئةً مرحِّبةً بالنقد وإعادة النظر، لأن تقديسه للعلماء الماضين يجعل من الخروج عليهم ذنباً لا يُغتفر، لأنه يعتبر آراءهم بمنزلة كلام الله، وما يقولونه بمنزلة الدين.

وهذه ظاهرة ليست خاصة بالمجتمع الشيعي بل هي ظاهرة عامة في المجتمع الإسلامي عموماً. فنسق التفكير المقدس للماضي، والذي يرى أن

(1) السيد حسن إسلامي: العزاء سنة دينية أم فعل اجتماعي، مجلة نصوص معاصرة العدد 9، ص156.

الماضي هو حتماً أفضل من الحاضر، وأن السابق أفضل حتماً من اللاحق، وأن السلف خير من الخلف، هو تفكير موجود حتى في حقولٍ أخرى غير الدين، كالأدب مثلاً.

فضلاً أن حجة التخصص هذه ما هي إلا نتيجة وهم تعيشه الطبقة الدينية وتروِّج له عند الناس، وهو أن النص الديني لا يمكن مقاربته إلا بأدوات أنتجها الفكر الديني، وتتمثل في علم الأصول، وبالتالي فمعالجة النص الديني هي حكرٌ عليهم. في حين أن الفكر البشري الحديث قد أنتج من المناهج والأدوات ما هو أكثر كفاءة وتقدماً من الأدوات الأصولية في معالجة النصوص اللغوية، دينيةً كانت أم غير دينية. لكن لأن الفكر الديني متقوقع على نفسه الماضويّة فهو يتوهم أنه الوحيد القادر على معالجة النص الديني إذ لا أدوات إلا أدواته التي أنتجها آباؤه وأجداده، وما هذا إلا الوهم. وبهذا تنتفي حجة التخصص، لا بمعنى أن أي أحد قادر على معالجة النص الديني، بل بمعنى أن هناك طرقاً أخرى لمعالجة النص الديني غير الطرق التي يتوهم الفكر الديني أنها الوحيدة، وعلى الإنسان قبل معالجة النص الديني أن يمتلك هذه الأدوات وأن يتقن استعمالها، لكي يكون لجهده قيمة علمية، وإن أخطأ، فعلى الأقل قد اجتهدَ.

عوداً على بدء، يمكن القول إن الإنسان لا يمكن أن يفر من سلطة الزمان والمكان وتأثيرهما عليه، فهؤلاء العلماء القدماء الذين وصل بعضهم إلى أعلى المراتب العلمية لم يُفلتوا من تلك القبضة. فأوَّلوا النصوص الدينية بما يتناسب مع ثقافتهم الذكورية التي تحكمهم، في حين أن المعاصرين رفضوا هذه التأويلات ليس لأن النصوص تغيرت بل لأن الثقافة والعصر تغيرا، فأصبح العصر الذي يعيشون فيه يرفض هذه الثقافة الذكورية ويُجَرِّم من يعتقد بها، فليس أمام المعاصرين إلا أن ينزهوا النص الديني عنها استجابةً لهذا الضغط الأيدلوجي. وبناءً عليه فإنه يتوجب علينا الفصل بين ما يقوله العلماء سواء في الفقه أو التفسير أو الأخلاق أو غير ذلك وبين الدين، فما يقوله عالم الدين هو فهمه للنص الديني وليس هو الدين، هذا الفهم الذي هو محكومٌ بالثقافة وبالمجتمع المحيطين به، سواء كان هذا العالم من القدماء أم من المعاصرين. هذا ما تقرره نظرية جمالية التلقي (Reception Aesthetic)، ففهم أي قارئ لأي

نص خاضع لمجمل «الأعراف الثقافية والاجتماعية والأدبية والشروط التاريخية المحيطة بالقارئ، والتي توجِّه، إلى حد كبير، قراءته واستراتيجياتها، (. . .) بمعنى أن ما يمكن أن نقرأه في النص هو، إلى حد كبير، محدد سلفاً من خلال الأفق الذي يسمح بالرؤية والفهم، (. . .) وبما أن هذا الأفق في تغير مستمر من مجتمع لآخر، ومن عصرٍ لآخر، فإن هذا الفهم لن يكون ثابتاً ومستقراً أبداً»[1]. ولذلك لا نستغرب أن القدماء يملكون فهماً واحداً للنصوص الدينية عن المرأة في مختلف الحقول العلمية لأنهم محكومون بأفق واحد أو نسق مهيمن وهو نسق الثقافة الذكورية، وهذا ما يطلق عليه الناقد الأمريكي ستانلي فيش مفهوم الجماعة التفسيرية (Interpretive Community). في حين أن فهم المعاصرين للنصوص ذاتها هو فهم مختلف تماماً، وذلك لأن فعل التلقي محكوم بمجمل **«التحولات الحضارية والانعطافات التاريخية التي تحدث في تلك اللحظة، حيث تُبرز هذه التحولات الحضارية والانعطافات التاريخية في حياة الثقافات أنماطاً جديدة من التلقي، وضروباً مختلفة من القراءة، وذلك بفعل ما تحدثه من تغيير في بنية الوعي والواقع معاً»**[2]. وهذا ما تحدث عنه الناقد هانز روبرت ياوس في شرحه لمفهوم المنعطف التاريخي.

بهذا الفهم لعملية التلقي يتوجب علينا أن نقرأ فهم القدماء للنصوص الدينية قراءةً تاريخية، لا قراءةً ميتاتاريخية كما يفعل الفكر الديني المعاصر، فالفكر الديني عادةً ما يجعل فهم القدماء للنصوص الدينية هو الدين وبهذا يُصبح هذا الفهم متعالياً على الزمان والمكان، أي أننا في هذا العصر محكومون بفهم القدماء للنص الديني، وأيُّ اختلاف عنهم سيُعتبر جريمةً وخروجاً على الدين، وما علينا إلا اجترار أقوالهم، لأن الماضين هم الأعلم وهم الأقدر على فهم النص منا، وبالتالي فما يفهمونه من النص هو الفهم النهائي له، كما يتصور الفكر الديني الماضوي والمسجون في الأفق القديم والمقدسٌ له أيما تقديس. وهذا ما تُبطلُه هذه الدراسة، إذ إننا لو اعتبرنا فهم القدماء للنصوص الدينية بشأن

(1) نادر كاظم: **المقامات والتلقي**، ص 38.
(2) المصدر السابق، ص 59.

المرأة هو الدين لوجب علينا نحن في هذا العصر أن نتبنى الصورة السلبية نفسها التي استعرضناها سابقاً، وهذا ما يرفضه علماء الدين المعاصرون، فضلاً عن المثقفين. ولذلك علينا أن نعتبر فهمهم للنص الديني هو غير الدين، ليس في موضوع المرأة فقط بل في سائر المواضيع، لأن العلة واحدة.

وكما أن فهم القدماء ليس هو الدين ففهم المعاصرين ليس كذلك أيضاً لأنهم محكومون أيضاً بالأفق التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي يعيشونه الآن، كما تقرر ذلك نظرية التلقي. «**لأن النصوص كما هو معلوم لا تنطق بذاتها بل لا بد من وجود من يفسرها وهذا ـ عن طريق الحتم واللزوم ـ يتأثر منحاه في التفسير ببيئته وظروفه الحضارية وموقعه الطبقي ومصالحه وتطلعاته وثقافته... إلخ**»[1].

المشكلة الكبيرة، كما ذكرنا، هي أن أفق المعاصرين من علماء الدين غير بعيد عن أفق الماضين، فالمعاصرون يعزلون أنفسهم عما تنتجه الحضارة الفكرية البشرية الحديثة، ويقضون أعمارهم في دراسة ما أنتجه الماضون، والتفكير في مشاكلهم، ومحاولة العيش كما عاشوا، والنظر إلى العالم كما نظروا، والنزعة الماضوية في الفكر الديني هي مما لا يحتاج إلى إثبات لأنها واضحة للجميع، وهذا ما يجعل قراءتهم للنصوص الدينية لا تبتعد كثيراً عن قراءة أجدادهم، هذا إن ابتعدت ولم تتطابق، وهو ما يحدث في كثيرٍ من الأحيان، رغم أن المعاصرين يعيشون في زمنٍ غير زمن أجدادهم، والمفترض أن أفقهم يختلف عن أفق أجدادهم، لكن الواقع شيء والمفترض شيء آخر. ولذلك وجدنا في ما استعرضناه أن العديد من أقوال المعاصرين ما هو إلا اجترار لأقوال الماضين.

النتيجة الأخرى التي يمكن الخروج بها في نهاية هذا الفصل، هي أننا لاحظنا كيف أن الفكر الشيعي القديم لم يُنتج أي ثقافة جديدة عن المرأة ترفع من شأنها، رغم قربه الشديد من النص الديني. الإسلاميون المعاصرون يتشدقون

(1) خليل عبد الكريم: **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ص 92.

بأن الإسلام أعطى حقوقاً للمرأة لم تكن لديها في العصر الجاهلي، ولكنهم لم ينتبهوا إلى أن الإسلام لم يستطع أن يغير النظرة السلبية عن المرأة، لقد ظلت هذه النظرة راسخة طوال مئات السنين، لم تتغير ولم تتبدل. لقد ظلت هذه الثقافة السلبية تتناسل على لسان العلماء بل تحولت على يدهم إلى ثقافة إسلامية، تخرج المرأة بسببها من الدين إن لم تلتزم ما تمليه عليها وما تقيدها بها من قيود.

إن العقل النصّي يعتقد أن الاشتغال على النص الديني سيجعل منه متقدماً عن باقي الحضارات في ما يطرحه من رؤى ثقافية وعلمية ونظريات فكرية في جميع الجوانب. غير أن الذي حصل غير ذلك، فالذي حارب النظرة السلبية للمرأة وغيَّر من ثقافة المجتمعات حول المرأة هو العقل الفلسفي الغربي الذي لم يستخرج ذلك من نصٍّ ديني، في حين ظل المسلمون الذين شغلهم الشاغل هو النص الديني مئات السنين ينظرون إلى المرأة النظرة التي استعرضناها في ما مضى. والذي حارب ظاهرة الرق وقضى عليها، وحرر الإنسان من عبودية أخيه الإنسان، هو العقل الغربي الذي لم يهتدِ في فعله ذاك بنص ديني، فيما ظل المسلمون الذين يملكون نصاً مقدساً كالقرآن لا يستطيعون حتى الآن أن يقولوا بحرمة الرق، ولولا الغرب لما زلنا نشتري ونبيع البشر كأي سلعةٍ تجارية. والذي أنتج النظام الديمقراطي الذي نود تطبيقه في بلداننا هو العقل الغربي، فيما لم يُقدم العقل الذي يجعل النص الديني يفكر بدلاً منه ويعتقد أن وظيفته تنحصر في استيعاب ما يقول النص مثل ذلك النظام.

إن الإسلاميين جاهزون للتشدق ليل نهار كلما أنتجَ العقلُ العالمي فكراً نافعاً أو نظريةً علميةً بأن ما أتى به ذلك العقل موجود في نصوصهم الدينية قبل قرنٍ من الزمان، غير أنهم غير مستعدين لسؤال أنفسهم عن السبب الذي جعلهم لم يكتشفوا ذلك وهم عاكفون على نصهم الديني مئات السنين، في حين أن العقل الذي يعتمد على نفسه في ما ينتج لا على النص الديني قد اكتشف ذلك، وربما لولاه لما اكتشف الإسلاميون أن نصهم الديني يحتوي على ما يدعون أنه يحتويه. إن الذين «**يعتبرون النقل هو مرجعهم الأول والأخير (. . .) والذين لا يكادون يسمعون عن نظرية علمية سواء في مجال العلوم الإنسانية بمختلف فروعها أو في نطاق العلوم الطبيعية التجريبية بسائر أنواعها، إلا وأكدوا لك أن**

(النصوص) قد سبقتها بقرون عديدة ثم يُرجعونها إلى (نص) من هنا أو هناك، ولا يهم أن ينطوي ذلك على ليّ عنقه أو إلى تمحُّل، ولم يحدث لمرة وحيدة أن خرجوا علينا بنظرية علمية إنسانية أو طبيعية استقوها من النصوص»[1]!

بالطبع لسنا هنا لنقول إن ما توصل إليه العقل الغربي هو كله صحيح، وإن المجتمعات غير الإسلامية هي مجتمعات معصومة، وإن الإنسان قد نال كل حقوقه في البلدان الغربية، وإن المرأة تعيش مكرمة ومعززة هناك ولا تعاني أية مشاكل، بل غاية ما نقوله أن ما وصل إليه الآخر من حضارةٍ متقدمة سواء في المجال التكنولوجي أو في المجال المعرفي أو في المجال الثقافي الإنساني فإنما وصل إليه بالعقل لا بالنص، وأن مجتمعاتنا التي جعلت عقلها في خدمة نصها لم تصل إلى ما وصلت إليه تلك.

النتيجة الأخيرة التي أحب أن أدونها هنا هي أننا لاحظنا كيف أن الوسيلة التي مكّنت العلماء الشيعة من تحويل إلى النظرة السلبية عن المرأة إلى نظرة إسلامية هي النصوص الحديثية الكثيرة الموجودة في كتب الشيعة، فقد كانوا يستدلون بكل سهولةٍ ويسر على كل فكرة سلبية عن المرأة بحديثٍ مرويٍّ عن أحد المعصومين. أي أن المدونة الحديثية الشيعية كانت مرتعاً خصباً للنظرة السلبية إلى المرأة، وهذا ما يجعلنا نرفع إصبع الاتهام إلى تلك المدونة، ونحمّلها جزءاً من المسؤولية على شرعنة النظرة السلبية إلى المرأة، وهذه هي المشكلة التي ستكون مدار بحثنا لاحقاً. فالمدونة الحديثية الشيعية لم تخلق ثقافةً جديدة عن المرأة، ولم تُنتج نظرةً أخرى لدى الدارسين لها غير النظر الدونية، وقد ظل العلماء الشيعة يحملون الثقافة السلبية عن المرأة طوال عقودٍ طويلة من الزمن، لم يغير من ذلك عمرهم الذي أفنوه في دراسة تلك المدونة، ولا المراتب العلمية العالية التي وصلوا إليها وفق السلم الديني الشيعي.

---

(1) خليل عبد الكريم: **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ص 91.

الفصل الثاني

مشكلة المنهج
دراسة في نهج البلاغة

ترتكز عملية الفهم للنص الديني والأدبي في التراث العربي والإسلامي على تصورٍ مفاده أن هناك معنى كان موجوداً في ذهن المؤلف صاغه في قالبٍ لفظي، وأن مهمة القارئ هو استخراج ذلك المعنى. «**وكان هذا التصور راسخاً في أذهان أغلب النقاد والقراء الفعليين. وقد ساهم الاشتغال بالنصوص الدينية ومحاولة فهمها في تثبيت هذا التصور وانتقال التعامل به إلى النصوص الأدبية البشرية، حتى أن مفهومي: النص والمعنى النصي، كانا دالين دائماً على مضمون ثابت في مواجهة قراء متعاقبين عليهم دائماً أن يصلوا إليه باعتباره عين الحقيقة في كل الظروف والأحوال**»[1]. هذا التصور الذي ما زال راسخاً في الفكر الديني حتى الآن. هذا التصور الذي يتعارض بشكلٍ واضح «**مع واقع الأمر الذي يشير إلى أن هذه النصوص لها خاصية جوهرية وهي قابليتها على الدوام لأن تُقرأ في كل العصور من زوايا نظر مختلفة وجديدة، وذلك في ضوء التطورات الحاصلة في تقدم الفكر بشكلٍ عام**»[2]. ذلك أن الاتفاق على معنى واحد من قبل جميع الناس هو أمر غير حاصل كما يرى روبرت كروسمان[3]. وبالرجوع إلى تاريخ القراءات الأدبية نجده «**يقدم لنا نماذج وشواهد كثيرة على أن القراء والنقاد يقرؤون النصوص بغايات ودوافع متباينة، وهم لذلك يؤولون الأدب أكثر مما يفهمونه، أو هم على الأصح يصرون على القول بأنهم يفهمونه في الوقت الذي يؤولونه**»[4]، وهم رغم ذلك متشبثون بنظرية النص الثابت الدلالة الذي يعبر عن قصد المؤلف.

---

(1) حميد لحميداني: **القراءة وتوليد الدلالة**، ص 5.

(2) المصدر السابق، ص 7.

(3) المصدر السابق، ص 66.

(4) المصدر السابق، ص 66.

وفي حين أن نظريات الحداثة كالبنيوية والشكلانية قامت بالتركيز على النص ومكوناته لاستخراج الدلالة الأدبية دون إدخال شخص المؤلف وما يتعلق به في عملية التأويل انطلاقاً من نظرية (موت المؤلف) التي نظَّر لها البنيوي الشهير رولان بارت، فإن نظريات ما بعد الحداثة كنظرية التلقي ونظرية التأثير قد ركزت على دور القارئ في عملية التأويل، كما أشرنا سابقاً. وفي كلتا الحالتين فإن هذه النظريات قد ألغت دور المؤلف في عملية التأويل ولم تعد عملية التأويل لديها تعني البحث عن المعنى الذي قصده المؤلف. ففرضية «**تحكم المؤلف بالمعنى تعرضت حديثاً إلى نقلة عنيفة أرست المعنى على النص أو على القارئ أو على الاثنين معاً، وألغت دور المؤلف. وتجد هذا الاتجاه عند معظم ممارسي النظريات الحديثة التي دعت إلى إقصاء ونفي المؤلف**»[1].

يقول غادامير (Hans-Georg Gadamer)[2] متحدثاً عن دور القارئ في تنظيره الهرمنيوطيقي الذي لم يعد دوره سلبياً يقتصر على استقبال معنى النص الذي أودعه فيه المؤلف كما في نظريات ما قبل الحداثة: «**ينبغي أن ينتبه القارئ إلى تحيزه حتى يتمكن النص من الظهور في غيريته والحصول على إمكانية الكشف عن حقيقته المتوارية في مواجهة رأيه الخاص**»[3]. وهذا ما يؤكده هايدغر(Martin Heidegger)[4] الذي يرى أن على المتلقي مراجعة قبلياته باستمرار أثناء ممارسته التأويلية، ذلك أن «**فهم ما هو موجود هنا يتم عبر إعداد هذا التصور القبلي والمسبق الذي ينبغي أن يخضع للمراجعة المستمرة كلما**

(1) دليل الناقد الأدبي، ص93ـ94.

(2) فيلسوف ألماني شهير ولد في ماربورغ (1900م)، ويعتبر من الأسماء الأولى في علم الهرمنيوطيقيا، تأثر بالمنهج الديكارتي وبالنظرية الوجودية لهايدغر والنظرية الفينومنولوجية لهوسرل.

(3) هانس غيورغ غادامير: **فلسفة التأويل**، ص 125.

(4) مارتين هايدغر (26 سبتمبر 1889 ـ 26 مايو 1976) فيلسوف ألماني من مواليد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف ادموند هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا، ثم أصبح أستاذاً فيها عام 1928. تميز هايدغر بتأثيره الكبير في المدارس الفلسفية في القرن العشرين أهمها: الوجودية، التفكيكية، ما بعد الحداثة.

تقدمنا في اختراق المعنى»[1]. فغادامير وهايدغر لا يقولان بقدرة القارئ على الحيادية أثناء ممارسته التأويلية، بل إن وجود القبليات هو واقع لا مفر منه وعلى القارئ أن يتعامل معه بانتباه وحذر ويخضعه للنقد والمراجعة على مر الزمن، لا أن يتجاهله ويدعي الموضوعية في حين أنه يؤثر في عملية التأويل بشكل لا بد منه. يقول غادامير **«فالوعي الذي انتقل إلى المدرسة التأويلية يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي. فهو يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية وتقود الفهم قصد تمكين التراث والرأي الآخر في الظهور والانكشاف لذاته»**[2]، أما تجاهل الذات وعدم اعتبار الآراء المسبقة داخلة في عملية التأويل هو من السذاجة الموضوعانية التاريخية بتعبيره[3]، **«فالقارئ يأتي إلى النص ولديه فهم مسبق تأسس وتكون نتيجة آفاقه الشخصية والزمانية الخاصة. ولذلك يجب على القارئ ألا يحلل النص كمادة عضوية كاملة ومعزولة بذاتها»**[4]. وكما يرى إيزر (Wolfgang Iser)[5] فإن القارئ **«باعتباره ذاتاً قائمة بنفسها فإنه يجهد نفسه للابتعاد قدر الإمكان عن أفكاره المسبقة وتصوراته من أجل أن يتمثل معنى مفترضاً للنص، غير أنه لا يحصل في النهاية إلا على ذلك المعنى الذي هو قاسم مشترك بين ذاته وتصوراته المدفوعة قسراً نحو الوراء وبين البنيات النصية»**[6]. وهذا هو مفاد قاعدة من أهم قواعد الهرمنيوطيقا لدى غادامير التي تشير إلى أن **«المعنى ليس (شيئاً) ينتمي إلى الماضي المطلق بحيث يكون بإمكاننا استخلاصه (كما هو) دون عناء، و(بموضوعية) خالصة مستقلة عن وضعيتنا التاريخية الراهنة بكل معاييرها ومفاهيمها المسبقة الخاصة. بل على العكس من ذلك فكل تأويل مرتبط بوضعية ما، وتشكله وتحدده المعايير النسبية تاريخياً في ثقافة محددة. إن المؤول لا**

---

(1) هانس غيورغ غادامير: **فلسفة التأويل**، ص 123.

(2) المصدر السابق، ص 130.

(3) المصدر السابق، ص 130.

(4) دليل الناقد الأدبي، ص 92.

(5) ولفغانغ إيزر هو من أهم المساهمين في التنظير لـ(جمالية التلقي) التي تُعنى بدور القارئ في التأويل. ولد في ألمانيا، حصل على الدكتوراه عام (1950م).

(6) حميد لحميداني: **القراءة وتوليد الدلالة**، ص 33.

يمكنه أبداً أن يضع ذاته جانباً وهو يحاول فهم النص وتأويله، وهذه الاستحالة هي بالضبط ما يجعل المعنى نتاجاً لمشاركة المؤول وتدخله الخاص في عملية الفهم»[1]. هذه القاعدة التي هي وجه من وجوه النظرية العامة لدى غادامير في العلاقة بين الذات والتاريخ، حيث يرى أن الذات الواعية هي ذات تاريخية أي أنها موجودة دائماً داخل التاريخ ولا يمكنها أن تتموقع خارجه وتراه بشكل حيادي وموضوعي، وبذلك فهي لا تستطيع إدراك الماضي في غيريته المطلقة، بل هي تدركه على ضوء أفقها الخاص وواقعها المعيش، مهما كانت الموضوعية التي تدعيها[2]. وهذا ما يعبر عنه بالوعي المندرج ضمن الصيرورة التاريخية في هرمنيوطيقية غادامير. وهو ما تشير إليه النظرية الفنومنولوجية بقولها «**إن الموضوعات لا تمتلك وجودها الموضوعي المستقل عن الذوات التي تدركها»**[3].

غير أن التركيز على دور القارئ في عملية التأويل أدى إلى منحه من قبل بعض التوجهات النقدية كالتفكيكية سلطة مطلقة تتيح له التأويل بحرية مطلقة دون الالتفات إلى سلطة النص «**ذلك أن التطرف في جعل القراءة تأويلاً فردياً لا غير، يغيب تماماً كل حضور لسلطة النص باعتباره هو أيضاً يمارس دوره وتوجيهه أحياناً نحو الحصر النسبي لاحتمالات الدلالة (ونشدد هنا على كلمة نسبي). كما نشير بالتحديد إلى دور السياقات النصية الداخلية المسؤولة في كثير من الأحيان عن التقارب بين القراءات المختلفة»**[4].

ولا شك أن عملية التأويل لدى غادامير تجعل منه أمراً نسبياً، إذ القارئ ليس شيئاً ثابتاً بل هو متغيرٌ دائماً، وما دامت عملية التأويل يتدخل فيها عاملٌ متغير فهي متغيرة بالضرورة، وهذا ما ساهم مستقبلاً في جعل النص ذا دلالاتٍ لا نهائية، ربما تصل إلى درجة تناقضها وإلغائها بعضها البعض. وهنا بالضبط يجيء مشروع أمبرتو إيكو (Umberto Eco: 1932)[5] في وضع استراتيجية لتقنين

---

(1) عبد الكريم شرفي: **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، ص 40.

(2) المصدر السابق، ص 43.

(3) المصدر السابق، ص 216.

(4) حميد لحميداني: **القراءة وتوليد الدلالة**، ص 7.

(5) أمبرتو إيكو: فيلسوف إيطالي وروائي وباحث في القرون الوسطى، له العديد من =

عملية التأويل وفق ضوابط معينة تعود إلى سلطة النص. ففي نظر إيكو «**ليست كل التأويلات مقبولة ومشروعة على حد سواء، وإذا كان النص يمنح عدداً هائلاً من القراءات والتأويلات، فإنه يفعل ذلك دون أن يتخلى عن كونه نصاً، أي دون أن يسمح بكل القراءات أياً كانت هذه القراءات**»[1]. وهذا ما يتوافق مع رؤية الفيلسوف الفرنسي سارتر في أن الحرية التي يمنحها النص للمؤول يجب أن تكون حرية مسؤولة وواعية، «**وهذا يعني أن تدخلات المؤول واختياراته الحرة يجب أن تخضع لشروط معينة، ولا يمكن أن تكون اعتباطية**»[2] «**وهكذا فإن التأويل المناسب للنص لا يمكن أن يكون أي تأويل كان ما دام النص في حد ذاته مزوداً بخصوصيات بنيوية تسمح بتنوع التأويلات وتغير المنظورات، ولكنها تنسق في الوقت نفسه هذا التنوع وهذا التغير**»[3].

ولكي يفرِّق إيكو بين القراءة الاعتباطية والقراءة الممنهجة، أسَّسَ مصطلحي: القارئ الحقيقي (Empirical Reader) والقارئ النموذجي (Model Reader)، حيث القراء الحقيقيون هم الذين ليس لديهم قانون يفرض عليهم قراءة معينة، بل هم يُسقطون عواطفهم وميولهم التي ربما كانت خارج النص على النص. في حين أن القارئ النموذجي هو القارئ الذي تكون حريته في التأويل ملتزمة بقوانين النص وبنيته[4]. ولعل مفهوم مصطلح القارئ النموذجي لإيكو هو ذاته مفهوم مصطلح (القارئ الضمني) لإيزر الذي لا يستسلم للتأويل الاعتباطي بل هو مرتبط عضوياً ببنية النص وبناء معناه[5].

= الروايات أشهرها رواية (اسم اوردة). وهو من أهم السيميائين المعاصرين في العالم. حصل على الأستاذية في الفلسفة بجامعة تورينو سنة ١٩٥٤م برسالة حول (الجمالية عند توما الأكويني)، وفي عام 1971م عهدت إليه جامعة بولونيا أستاذية السيميوطيقا.

(1) عبد الكريم شرفي: **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، ص 59.

(2) المصدر السابق، ص 56.

(3) المصدر السابق، ص 63.

(4) انظر الجولة الأولى في كتاب (ست جولات في الغابة القصصية) لأمبرتو إيكو.

(5) عبد الكريم شرفي: **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، ص 185.

● مشكلة منهج البحث عن قصد المؤلف

مما سبق يتبين لنا أن الشخص الذي يشتغل على النص تؤثر في عملية اشتغاله عوامل الزمان والمكان والثقافة والأيدلوجيا بشكلٍ لا يمكن الفرار منه، فبالنسبة إلى موضوع المرأة كما استعرضنا نجد أن المقولات القديمة في شروح نهج البلاغة أو في التفاسير تحمل النظرة السلبية والدونية إلى المرأة، لأن هذه المقولات وُلدت في مجتمعات ذكورية تحتقر المرأة رغم أن هذه المجتمعات مجتمعات إسلامية وشيعية، ورغم أن أصحاب هذه المقولات هم من أفاضل العلماء الشيعة الذين قضوا حياتهم في دراسة النصوص الدينية المقدسة والتعامل معها، ولكن كل ذلك لم يُلغِ تأثير الزمان والمكان عليهم، فكانوا يفسرون النصوص التي تتكلم على المرأة بالشكل الذي يتطابق مع ثقافتهم الذكورية، فجعلوا من النصوص الإلهية نصوصاً ذكورية، ومن الأئمة المعصومين في نظرهم أئمةً يحتقرون المرأة ويرون أنها شر وأذى وناقصة عقل.

وبعكسهم العلماء الذين يعيشون في هذا العصر، عصر الثقافة الحضارية، وعصر حقوق الإنسان، فهم محكومون بثقافة هذا العصر، وظروف هذا الزمان وهذا المكان، ولا يمكنهم الفرار من تأثيراتها على فكرهم، ولهذا فقلما تجد في هذا العصر من يفسر النصوص الدينية الخاصة بالمرأة على أنها ناطقة بدونية المرأة، لأنه سيتهم بالرجعية وبتشويه الإسلام وصورة الأئمة مِن قِبل المسلمين. ولذلك فهم حينما يعالجون نصاً عن المرأة لا يتناسب ظاهره مع الثقافة الجديدة التي أفرزها التيار الديني من أن الإسلام جاء ليُعز المرأة وليرفع قدر المرأة، هذه الثقافة التي هي مخالفة للثقافة القديمة والتي أفرزها التيار الديني نفسه، فإنهم مدفوعون قسراً بسلطة الأيدلوجيا إما إلى رفض هذه النصوص السلبية عن المرأة أو تأويلها تأويلاً جديداً غير التأويل القديم.

وفي كلتا الحالتين فالنتيجة واحدة، وهي أنهم محكومون بسلطة الأيدلوجيا وبظروف الزمان والمكان التي لا يمكن الفرار منها، ولا يمكن أن يفسروا النصوص بمعنى لا يتفق مع أيدلوجيتهم. فإذا صادف المفسرُ نصاً يتعارض مع هذه الأيدلوجيا فإما أن يرفضه إذا كان قادراً على رفضه كأن يكون نصاً حديثياً أو

أن يؤوله إذا كان لا يستطيع رفضه كأن يكون نصاً قرآنياً أو حديثاً متواتراً، وربما أوَّله لأنه لا يريد أن يرفضه لأسبابٍ معينة، أي أنه يستخدم ما يمكن أن نسميه باستعارة المصطلحين من الحقل التفسيري بلعبة (المحكم) و(المتشابه)، فكل نص يراه المفسر معارضاً لعقيدته أو لأفكاره التي ربما كوَّنها من نصوص أخرى أو بناءً على قواعد عقلية معينة، فإنه يسمي هذا النص متشابهاً، ثم يقوم بتأويله ليتفق مع أساسياته العقلية أو النصوص التي تؤيد تلك الأساسيات العقلية، ويسمي تلك الأساسيات بالمحكمات. وكل مفسر بالطبع يعتقد أن ما يسميه محكماً هو شيء ثابت قطعي لا يمكن أن يشك فيه أحد وتؤيده القرائن العقلية والنقلية، غير أن الحقيقة هي أن ما يسميه محكماً هو شيء نسبي، فالله لم يحدد المحكمات، ولم يقل إن هذه الأفكار وهذه الآيات هي محكمة والأفكار والآيات الأخرى متشابهة، بل إن المفسرين أو التيارات الفكرية التي ينتمي إليها المفسرون هي التي تحدد تلك المحكمات سواء كانت نصوصاً أو أفكاراً، فمحكمات المعتزلة غير محكمات الأشعرية غير محكمات الشيعة غير محكمات الصوفية، فكل تيار فكري له محكماته الخاصة التي يحددها هو، وبناءً على هذه المحكمات فهو يفسر النصوص الدينية لتتطابق مع هذه المحكمات، فالأشعري يؤول القرآن ليتناسب مع عقيدته الأشعرية، والمعتزلي يؤول القرآن بناءً على محكماته المعتزلية، كذلك يفعل الشافعي والمالكي والحنبلي وغيرهم، وهذا يشابه معنى أن القرآن حمَّالُ أوجه. **«صحيح أن القرآن يشير إلى أن فيه آيات (محكمات) لا لبس في عبارتها وبالتالي لا تقبل التأويل، وآيات أخرى (متشابهات) قد يلتبس معناها على الناس، ولذلك أمر باتباع المحكمات، الشيء الذي يعني رد (المتشابه على المحكم). ولكن بما أن القرآن لم يعين بالاسم الآيات (المحكمات) بل ترك ذلك لاجتهاد الناس فقد صار في الإمكان أن يختار كل طرف نوعاً معيناً من الآيات ويجعلها هي المحكمات يرد إليها ما يقرر في الظاهر معنى مخالفاً»**[1].

غير أن المشكلة لا تتعلق فقط بالنص القرآني، أو بالتيارات الفكرية التي تنتمي إلى مذاهب مختلفة، فقد يكون المذهب الواحد منقسماً إلى عدة تيارات،

(1) محمد عابد الجابري: **العقل الأخلاقي العربي**، ص 82.

فمحكمات الشيعة الإثني عشرية تختلف عن محكمات الشيعة الإسماعيلية وتختلف عن محكمات الشيعة الزيدية، ومحكمات الشيعة الأصولية تختلف عن محكمات الشيعة الأخبارية، وقس على ذلك.

ولنضرب مثالاً من صلب موضوع الكتاب لنوضح أبعاد المشكلة بشكل أكبر، فلنأخذ على سبيل المثال الحديث الذي ورد في نهج البلاغة: (المرأة شرٌ كلها وشر منها أنه لا بد منها). ولنأخذ ثلاثة من علماء الشيعة الأصولية الإثني عشرية الذين يعيشون في زمنٍ متقارب، لنرى كيف أن المحكمات التي يعتقد بها كل واحد تختلف عن الشخص الآخر وتؤثر في كيفية فهمه للنص وتعامله معه، وكيف أن الصورة الذهنية عن شخص المؤلف وهو الإمام علي مختلفة عند الثلاثة مع أنهم كلهم من التيار نفسه ويؤمنون بأن الإمام علي معصوم من الخطأ وهو حين ينطق فهو ينطق عن الله.

يتبنى الشيخ محمد جواد مغنية على سبيل المثال رأي القدماء في أن المرأة هي شر[1]. فالشيخ مغنية لا تتعارض محكماته مع ظاهر هذا الحديث، ولهذا فهو لا يرى في هذا النص أي مخالفة للإسلام بل بالعكس هو مطابق لرأي النبي ولرأي الله أيضاً في رأيه، فالمرأة بما هي امرأة هي شر، كما استعرضنا في الفصل السابق، لآراء العلماء الذين لا يجدون في ظاهر هذا النص أي تعارض مع الإسلام أو مع مقام الإمام علي وشخصيته.

في حين يرى السيد محمد حسين فضل الله غير ذلك إذ يقول: «**(ولقد كرمنا بني آدم) فالتكريم الإلهي ليس مختصاً بالرجل بل هو شامل لكل بني آدم (...). ولهذا فإننا نرفض كل الروايات التي تحط من شأن المرأة وإنسانيتها، كما نرفض الروايات التي تحط من شأن بعض الأقوام والأعراق. ونعتقد: أن المعصوم لا يصدر عنه أمثال هذه الروايات المخالفة للقرآن الكريم. فمن الروايات التي تحط من شأن المرأة ما نسب إلى أمير المؤمنين**عليه السلام أنه قال: (المرأة شر كلها، وشر ما فيها: أنه لا بد منها). فإننا نشك أن هذه الكلمة

(1) **في ظلال نهج البلاغة**، ج4، ص359.

للإمام علي﵇»[1]. فالسيد فضل الله رغم أنه ينتمي إلى التيار نفسه الذي ينتمي إليه مغنية لكن محكماته تختلف عن محكمات مغنية، ولهذا فهو يرى أن ظاهر هذا النص يتعارض مع مبادئ الإسلام ويتعارض مع ما يتصوره هو من مقامٍ للإمام علي فلهذا يرفضه.

بينما يذهب السيد جعفر العاملي إلى رأي آخر، إذ يقول: «**بسبب القرائن (. . .) الدالة على أنه**﵇ لم يكن ليذم جنس المرأة. نعرف: أن المراد من قوله﵇: **(المرأة شر كلها، وشر ما فيها أنه لابد منها). هو امرأة بعينها دون سائر النساء**»[2]. وبالتالي فالسيد جعفر تختلف محكماته عن الشيخ مغنية مع أنهما من التيار الفكري نفسه فهو يرى أن الأخذ بظاهر الحديث يتعارض مع مقام الإمام علي ومع الإسلام، ولهذا فلا يمكنه أن يفسر النص بالتفسير الذي قال به مغنية. ولأن محكماته تختلف أيضاً عن محكمات فضل الله فقد اختار أن يؤول الحديث بدل أن يرفضه[3].

نستنتج إذاً مما سبق كيف أن المحكمات أو القبليات التي تدخل في عملية التفسير هي شيءٌ نسبي يختلف من شخصٍ إلى شخص، حتى لو كان هؤلاء الأشخاص ينتمون إلى تيار فكري واحد كما في المثال السابق، ما عدا القبليات البدهية كقانون السببية مثلاً، مع ملاحظة أن ما وجدناه في المثال ستجده يتكرر بشكلٍ واضح حين تقرأ التفاسير أو حين تقرأ شروح الروايات، «**فمثلاً يتفق المفسرون على ظاهر قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾** [الأعراف، الآية: 29]**، من حيث أن الخلق كما بدأ سيعود، لكنهم يختلفون في تفسيرها، فهي بحسب نظر بعض أقطاب النظام الوجودي دالة على أن الخلق مثلما بدأ من العقل فالنفس ثم الجسد، فإن العودة ستكون على العكس من الجسد فالنفس فالعقل، كالذي**

---

(1) http://arabic.bayynat.org.lb/ahlalbeit/zahra/z-fast-f3m4.htm

(2) http://www.alhadi.org/Data/books/Html/New .

(3) نحب أن نشير إلى أن تأويل العاملي هنا هو لَيٌّ لعنق النص، فإذا كان من الممكن أن نقبل أن عبارة (المرأة شر كلها) تؤوَّل على أن المقصود بها عائشة، فإن إكمال العبارة يكون غير مقبولٍ صرفه لعائشة؛ إذ تتحول العبارة إلى التالي بإبدال الضمير باسم عائشة: (عائشة شر كلها، وشر من عائشة أنه لا بد من عائشة)!!، وذلك لا يستقيم.

اختاره صدر المتألهين. ولا شك أنه تفسير لا يوافق عليه أولئك الذين لا ينتمون إلى نظام الفلسفة والعرفان»[1].

وليست هذه المشكلة خاصةً بالشيعة دون غيرهم كما وضحتُ في البداية، ولا بموضوع المرأة دون غيره، فالمشكلة شاملة للجميع، فلن تجد مفسراً من أي مذهب كان يفسر آيةً ويجعلها تنطق بغير ما يتناسب مع محكماته أو بما يتناسب مع محكمات غيره، فلن تجد مفسراً سنياً يقول إن الآية الفلانية تؤيد مذهب الشيعة وتخالف مذهب السنة، ولن تجد شارحاً شيعياً لنهج البلاغة يقول إن هذا النص في نهج البلاغة يؤيد ما يقول به السنة ويخالف ما يقول به الشيعة، مهما كان النص منيعاً ضد التأويل وواضحاً وصريحاً فإن كل واحد سيؤوله بما يتناسب مع مذهبه. وعليه فالشعار الذي يرفعه الدينيون من أنهم أهل الدليل يميلون معه أينما يميل، هو مجردُ خدعةٍ كبيرة يَعِيشونها ويُعيِّشون الناس بها، وإنما الحقيقة هو أن الدليل من أهلهم يمُيِّلونه أينما يميلون. فالشيعي يجعل من القرآن شيعياً والسني يجعل من القرآن سنياً والصوفي يجعل من القرآن صوفياً، وكلٌّ يجر النار إلى قرصه، ويزعم أنه على الحق، وأن الجنة له وحده، فيما يلقي بالآخرين إلى النار، الذين هم في المقابل يلقونه في النار أيضاً لأنه يخالفهم، ويعتقدون أن الجنة لهم. هذا التعدد **«الذي شهدته الثقافة الإسلامية كان له تأثيره في تحديد ما هو نص لا يقبل التأويل، وما ليس بنص يتحتم تأويله، وقد دار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص حول المحكم والمتشابه، حيث اعتبر كل فريق أن ما يسند موقفه الفكري محكماً وما يسند موقف الخصم متشابهاً»**[2].

واستخدامنا لمصطلح (المُحكمات) هو مجرد استخدام مجازي نقصد به القبليات المعرفية التي يعتقد أي فكر ديني أنها أشياء قطعية مجزوم بصحتها، مستثنين البدهيات، ولا يمكن أن يكون في الإسلام شيءٌ يتعارض معها، وبناءً عليها تؤول كل النصوص التي يخالف ظاهرها تلك المحكمات أو تُرفض إذا كان

---

(1) يحيى محمد: مقال بعنوان (نص النص ونص نص النص):
http://yahya-mohamed.blogspot.com/2006/11/blog-post_6920.html

(2) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص95.

هناك مجال للرفض. وقد يستخدم غيرنا مصطلح (الثوابت) للتعبير عما ذهبنا إليه، وكلا المصطلحين يدل على المعنى نفسه، وتنطبق عليه الإشكالية ذاتها، فما يراه الشيعة ثابتاً لا يراه السنة كذلك، وما يراه الإسلاميون التقليديون ثابتاً هو في نظر الإسلاميين الحداثيين متغير. فالإسلاميون التقليديون يرون أن آية قطع يد السارق من الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وأنه لا يجوز الاجتهاد مع وجود النص، بينما يرى الحداثيون أن ما يسميه التقليديون ثابتاً ليس كذلك، فالنص القرآني بأجمعه في نظرهم نص تاريخي جاءت أحكامه وآياته لحل مشاكلِ زمانٍ معين ولم تعد تتناسب مع هذا الزمان، وأن حكم قطع يد السارق مثلاً لا يجب تطبيقه في هذا الزمان لما فيه من الوحشية، وعلى العقل الإسلامي الحديث أن يجتهد رغم وجود نص لإيجاد الأحكام الإسلامية التي تتناسب مع العصر، استناداً إلى ما توصل إليه العقل المعرفي من ثقافة إنسانية ومصلحة اجتماعية.

المشكلة الأخرى في منهج (سلطة المؤلف)، ويمكن اعتبارها متفرعةً من المشكلة السابقة، أن صورة المؤلف في ذهن المشتغل على النص تؤثر في اشتغاله، فمن ينزّه الله عن الجسمية سيفسر بعض الآيات القرآنية خلاف تفسير من لا ينزهه، وذلك لاختلاف صورة الله (المؤلف) في ذهن كل واحد منهم، ويمكن لمس تأثير مفهوم (الله) في ذهن المفسرين بوضوح في مباحث الأسماء والصفات لدى فرق المسلمين؛ إذ كل فرقة تؤول الآيات لتنطبق على صورة الله في ذهنها. ومن كان يرى الإمام علي معصوماً سيفسر نهج البلاغة بخلاف من لا يرى عصمته. يقول العقاد مثلاً في بيانه لرأي الإمام علي في المرأة: «**وعلى الجملة، يمكن أن يقال أن آراء الإمام علي في المرأة هي خلاصة الحكمة القديمة كلها في شأن النساء، فهن شر لا بد منه باتفاق آراء الأقدمين، سواء منهم حكماء الهند واليونان أو الحكماء الذين نظروا بعين الدين من أبناء بني إسرائيل وآباء الكنيسة المسيحية وأئمة الإسلام، لأنهم كانوا جميعاً يمزجونها بالشهوات التي تثيرها عامدة أو غير عامدة، ويلقون عليها تبعة الشرور التي تنجم عنها بمكيدتها أو على الرغم منها**»[1]. إن هذا الرأي الذي قال به العقاد لن

(1) عباس العقاد: عبقرية الإمام علي، ص211.

يصدر منه لو كان العقاد شيعياً يرى في الإمام علي ناطقاً عن الله بالتأكيد، لا لأن النص الذي قرأه في نهج البلاغة سيكون مختلفاً عندها، بل لأن الأيدلوجيا التي تحكمه وصورة المؤلف التي في ذهنه قد اختلفتا.

المشكلة الأخطر في تأويل النصوص الدينية بحثاً عن قصد المؤلف، أن المؤلف هنا هو شخصٌ مقدس (الله أو النبي أو الإمام)، وبالتالي فإن الفكر الديني حين يقول إنه بتأويله يستخرج قصد المؤلف فهو يطابق بين فهمه للنص وبين القصد الإلهي، أي أنه يدعي أن ما يقوله من فهم للنص المقدس هو مقدسٌ بالضرورة لأنه القصد الإلهي. أي أن الفكر الديني **«يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات والموضوع فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ـ ضمني ـ بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص»**[1]، ذلك يعني أن الخطاب الديني يدعي الحديث عن الله، ويدعي لتأويله القدسية، وبالتالي فكل معارضٍ له هو معارض لله بالضرورة. ولا يخفى ما في هذا الادعاء من دوافع أيدلوجية من قبل الخطاب الديني هدفها التسلط على الناس بحجة أنه الناطق الوحيد عن الله، وبالتالي فعلى الناس الانصياع له دون مساءلةٍ أو نقد. **«ولا بد هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة إلى بيئة ـ واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد ـ إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بالقدر نفسه من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعنية»**[2] ذلك أن عملية التأويل تتأثر بالظروف الزمكانية كما أشرنا.

أمام هذه المشكلة المعقدة، سأقدم هنا دراسة لنص نهج البلاغة كمحاولة

(1) نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، ص 30.

(2) المصدر السابق، ص 196.

لحل المشكلة، هذه المحاولة التي يمكن تعميمها متى أُتقنت أدواتها على نصوصٍ أخرى. ولكنني لن أدعي بطبيعة الحال أني قادر أن أتخلص من أيدلوجتي كما يحب النقاد أن يدعوا، أو أدعي حياديتي، لأني أؤمن أن سلطة الأيدلوجيا لا يمكن الفرار منها، فأنا لي ثوابتي ومحكماتي أيضاً والتي إن دخلتُ بها في قراءة أي نص ديني فإنها ستؤثر حتماً على نتائج قراءتي، فأنا لو استخدمت نظرية (سلطة المؤلف) لن أفسر نصاً قرآنياً بما يختلف مع تصوري عن الله، ولن أفسر نصوص نهج البلاغة بما يُخالف تصوري للمنسوب إليه نهج البلاغة وهو الإمام علي ابن أبي طالب. إذن والحال كذلك فما هو الحل؟ الحل هو ما طرحه أمبرتو إيكو عند كلامه على القارئ النموذجي كما أسلفنا القول، حيث يقوم هذا القارئ بقتل المؤلف، والاشتغال على داخل النص ومكوناته لاستخراج دلالاته منعاً من الاعتباطية في التأويل.

بتفصيل أكثر يمكننا القول إن العقل الكلاسيكي الديني الشيعي قد اعتاد التعامل مع نص نهج البلاغة من خلال ما نسميه في النقد (سلطة المؤلف) كما أشرنا، ولكننا قد اخترنا هنا منهجاً آخر ينتمي إلى ما يسمى (سلطة النص) وليس (سلطة المؤلف)، والذي يقوم بمعالجة النص بمعزلٍ عن المؤلف وعن المجتمع والتاريخ، أي وضع النص في المختبر وحده وتطبيق الأدوات النقدية عليه. مع ملاحظة أننا ننزع في هذه الدراسة نزعةً شكلانية، والنزعة الشكلانية ظهرت ضمن التجديدات في النقد الغربي «**فقد شهدت السنوات المبكرة من القرن العشرين تحولاً جذرياً في المعايير النقدية يتمثل في التحول من (ماذا) يقول النص؟ إلى (كيف) يقول النص ما يقول؟**»[1]. هذه النزعة التي سيطرت على النظرية البنيوية في بداياتها قبل أن يظهر ما يسمى البنيوية التكوينية أو التوليدية التي تربط النص بالمجتمع ربطاً تماثلياً لا ربطاً سببياً كالمنهج الاجتماعي، الذي هو فرع من فروع البنيوية إضافة إلى الشكلانية البنيوية «**نشأ استجابةً لسعي بعض المفكرين والنقاد الماركسيين للتوفيق بين طروحات البنيوية في صيغتها الشكلانية وأسس الفكر الماركسي أو الجدلي**»[2] وكان من أقطاب هذا الفرع الجديد كما هو معروف

---

(1) عبد العزيز حمودة: **الخروج من التيه دراسة في سلطة النص**، ص23.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي**، ص 76.

النقاد الأربعة: رولان بارت وياكبسون وسوسير وشتراوس. ولعل ما أدى إلى انتشار البنيوية التكوينية في العالم العربي «**على نحو لم يتح للفرع الآخر من البنيوية وهو البنيوية الشكلانية**»(1) هو أن الاتجاه الشكلاني لا يتوافق مع التوجه الماركسي المنتشر في العالم العربي، فالبنيوية الشكلانية «**تتعامل مع النص على أنه مادة معزولة ذات وحدة عضوية مستقلة، وأنه منفصل ومعزول عن سياقه**»(2). أي أن البنيوية تنقسم لقسمين: قسمٌ ماركسي يحاول «**تحقيق حل وسط تستطيع البنية اللغوية للنص الأدبي على أساسه أن تكون مستقلة (الداخل) من ناحية، وأن تؤكد علاقتها بالبنى والأنظمة الأخرى كالنظام الاقتصادي، والصراع الطبقي، والواقع الثقافي العام (الخارج)، من ناحية أخرى**»(3). وقسمٌ شكلاني يرفض «**ذلك الربط بين النظام اللغوي الداخلي للنص وأي أنظمة أخرى خارجية**»(4)، وهو القسم الذي يمثل منهج هذه الدراسة.

وخلاصة الكلام السابق، أن إجراءات هذه الدراسة الشكلانية تقوم على مبدأين:

1 - التركيز على كيفية القول للوصول إلى الدلالة، إذ إن الشكلانية هي بحثٌ «**في آليات النص الأدبي وتقنياته بغية الوصول إلى الخصائص الجوهرية التي تتشكل منها مادة البناء الأدبي**»(5).

2 - قتل المؤلف وما يتعلق به من ظروف اجتماعية وتاريخية ومعالجة النص بمعزلٍ عنه وعن حياته وعن أقواله خارج النص.

وهذان المبدآن هما خلاصة الشكلانية، فالشكلانية «**تركز على الوحدة المتجانسة للصنعة الفنية وكذلك على أهمية الأسلوب وتستبعد علاقات العمل الفني بالحياة (...) كما ترفض الشكلانية الفصل بين الشكل والمحتوى وتقول**

---

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي**، ص79.

(2) المصدر السابق، ص75.

(3) عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدبة**، ص178.

(4) المصدر السابق، ص178.

(5) أحمد يوسف: **القراءة النسقية**، ص94.

بالوحدة العضوية بينهما»[1]. أي أنها ترفض **«تلك الثنائية التي أقام عليها النقد التقليدي دعائمه؛ وهي ثنائية الشكل والمضمون. فشكل الأثر الأدبي ذو صلة بوحدته»**[2]. وهذا ما يمثل الركيزة الأولى للشكلانية، إضافةً إلى الركيزة الثانية التي تسعى إلى **«عزل النص عن أية مؤثرات تاريخية أو اجتماعية أو شخصية تتصل بمؤلفه، واعتبار النص شبيهاً بالكائن العضوي المكتفي بذاته أو بنية مستقلة بنفسها لا عن كاتبها أو محيطه فحسب وإنما عن غيرها من الأعمال أو عن أشكال الكتابة الأخرى»**[3].

تبقى لدينا إشكالية واحدة هي: ما الذي يُحلُّ لنا تطبيق أدوات النقد الأدبي على النص الديني؟ ـ إذا سلمنا بالاعتقاد الشيعي من أن نهج البلاغة نص ديني ـ ونحن ننقض هذه الإشكالية بالتالي:

1 ـ لا يستطيع أحدٌ أن يقول إن نص نهج البلاغة ليس نصاً أدبياً، فالشريف الرضي مع أنه عالم دين إلا أنه أسماه نهج (البلاغة)، (البلاغة) وليس شيئاً آخر، أي أنه قدَّم السمة الأدبية لهذا النص على سماته الأخرى، فإذا كان نهج البلاغة نصاً أدبياً فكيف لا يمكن تطبيق أدوات النقد الأدبي عليه؟ بل إن النص الأساسي في الإسلام وهو القرآن، لا يستطيع أحد أن ينكر أدبيته، لأنه مُعجزٌ من جهة بلاغته، والبلاغة سمة أساسية على أساسها يصنف النص على أنه أدبي.

2 ـ لم يقل أحدٌ من النقاد لا القدماء ولا المحدثين - على حد علمنا طبعاً- بهذا الفصل بين النص الأدبي والديني، بل على العكس من ذلك، فبالرجوع إلى الاستشهادات السابقة التي أوردناها نجد أنها تتكلم على النص بما هو كائن لغوي لا على النص الأدبي بشكل خاص، والنصوص الدينية نصوص لغوية تنطبق عليها قوانين اللغة التي تنطبق على النصوص الأخرى، سواء كانت هذه القوانين نحوية أو أدبية أو دلالية، وبالرجوع إلى كتب القدماء من النقاد

---

(1) دليل الناقد الأدبي، ص312.

(2) أحمد يوسف: القراءة النسقية، ص94.

(3) دليل الناقد الأدبي، ص376.

نجد أنهم يطبقون جميع القوانين البلاغية والنحوية واللغوية على القرآن كما يطبقونها على الشعر سواء بسواء، والجرجاني على سبيل المثال في كتابه دلائل الإعجاز حينما أصَّل لعلم المعاني ـ وهو علم شكلاني هدفه استنطاق دلالة النص من خلال الصيغة النحوية الشكلية - قد طبق قوانينه على القرآن كما طبقها على الشعر وكلام العرب.

مع ملاحظة إننا حينما قلنا أننا سنستخدم المنهج الشكلاني، فهذا يلزم منا استبعاد الصفة الدينية للنص، لأنها صفة تتعلق بالمؤلف (علي بن أبي طالب)، والمؤلف ميت في المنهج الشكلاني. إضافة إلى أن إسباغ الصفة الدينية على نص نهج البلاغة هو فعلٌ خاضعٌ للأيدلوجية الشيعية التي ترى في شخص المؤلف أنه معصوم وأنه حينما ينطق فإنه ينطق عن الله، ولكن كل هذا لا يؤمن به غير الشيعي، فبطبيعة الحال لو كنا غير شيعة فإن هذه الإشكالية لن ترد بتاتاً، فنهج البلاغة ليس نصاً دينياً إلا عند الشيعة. ولذا فمعاملته هنا ستكون كمعاملة أي نص بشري آخر.

● **مقدمة عامة:**

يقول المتنبي

أَبَداً تَستَرِدُّ ما تَهَبُ الدُنـ ... يا فَيا لَيتَ جودَها كانَ بُخلا
فَكَفَت كَونَ فَرحَةٍ تورِثُ الغَمَّ ... وَخِلٍّ يُغادِرُ الوَجدَ خِلّا
وَهيَ مَعشوقَةٌ عَلى الغَدرِ لا تَحـ ... فَظُ عَهداً وَلا تُتَمِّمُ وَصلا
كُل دَمعٍ يَسيلُ مِنها عَلَيها ... وَبِفَكِّ اليَدَينِ عَنها تُخَلّى
شِيَمُ الغانِياتِ فيها فَلا أَد ... ري لِذا أَنَّثَ اِسمَها الناسُ أَم لا

في هذه الأبيات يلتقطُ المتنبي بحاسته الشعرية النافذة -كعادته ـ ملامح العلاقة الخفية الملتبسة بين المرأة والدنيا، هذه العلاقة التي هي بين واقع حسي ملموس وهو المرأة ومفهوم ذهني مجرد وهو الدنيا، أو فلنقل بعبارة أدق بين مفهومين واحدٌ له ظلاله الحسية الواقعية والآخر له ظلاله الذهنية المجردة، حيث المرأة في النص ليست سوى مفهومٍ هو في النهاية رؤية شخصية أو جمعية للمرأة لا تمثل المرأة كحقيقة ولن تمثلها لأن النص كرؤية يلوّنُ المرئيَّ بألوان الرائي

ويُلبسُهُ لُبوس ثقافته ومزاجه وخصوصيته، فيصبح الواقع كواقع مختلف حتماً عن الواقع كنص، وهذا أحد مآزق اللغة وفتنتها في الوقت نفسه.

والمتنبي في أبياته السابقة يُلبسُ الدنيا لباس المرأة فهي تهب وتسترد وتُعشق وتغدر، فالدنيا امرأة ولا فرق بينهما، وهذا ما يسمى في البلاغة بالتشخيص الذي يُعرَّف بأنه إعطاء الأفكار المجردة صفات البشر. غير أن هذا التشخيص لم يكن بريئاً، فهو يعبر عن النظرة السلبية إلى المرأة باعتبارها مصدر الشرور والغمِّ، ولهذا اصطبغت العلاقة بين المرأة والدنيا بالصبغة السلبية. والحقيقة أن هذه الظاهرة لم يتفرد بها المتنبي بل هي ظاهرة موجودة في التراث العربي ومنتشرة فيه، والناظر في الشعر العربي القديم يلمس هذه الظاهرة بوضوح في وصفهم للدنيا، فالشعر ليس ديواناً للعرب يحفظ أنسابهم وتواريخهم فقط بل هو حافظٌ لثقافتهم وأنماط تفكيرهم وأنساقهم الثقافية، ولذلك ستجد هذه النظرة السلبية إلى المرأة موجودة أحياناً بشكل مباشر وأحياناً بشكل خفي، وخصوصاً عند الشعراء أصحاب النزعة الزهدية، حيث تصبح المرأة لديهم ليس مصدراً للشرور والمصائب فقط بل مصدراً للخطيئة وسبباً للوقوع في حبائل الشيطان، ولذلك فوصفهم للدنيا يستحضر بشكل سافرٍ وتلقائي المرأةَ الفاتنة المغوية الجالبة للشر والمبعدة عن الله، وأبرز مثالٍ لذلك هو (الهرطوقي) الجميل أبو العلاء المعري في لزومياته التي بعضها كما يقول: «**تذكيرٌ للناسين وتنبيه للرقدة الغافلين، وتحذير من والدتنا الكبرى التي غدرت بالأول واستجيبت فيها دعوة جرول [الحطيئة]، إذ قال لأمه:**

جزاك الله شراً من عجوزٍ ـ ولقَّاكِ العقوق من البنينا»(1)

فالمعري يرى الدنيا امرأة جالبة للشرور:

لَحاكِ اللَهُ يا دُنيا خَلوباً ... فَأَنتِ الغادَةُ البِكرُ العَجوزُ
وَجَدناكِ الطَريقَ إِلى المَنايا ... وَقَد طالَ المَدى فَمَتى نَجوزُ
سَئِمنا مِن أَذاكِ فَنَجِّزينا ... فَإِنَّ مروءَةَ الوَعدِ النُجوز

(1) اللزوميات، ص15.

وهيَ صاحبة دلال وغنجٍ مُبعدةٌ عن الله:

أَيُّها الدُنيا لَحاكِ اللَهُ مِن رَبَّةِ دَلٌ
أَمسِ أَودَيتِ بِبَعضي وَغَداً يَذهَبُ كُلّي
لَكِ أَوقاتي فَخَلّيني إِذا قُمتُ أُصَلّي
وَدَعيني ساعَةً فيكِ لِمَولايَ الأَجَلّ

وهو كما يحذر من الدنيا فهو يحذر من المرأة:

قَد أَصبَحَت وَنُعاتُها نُعّاتُها وَكَذَلِكَ الدُنيا تَخيبُ سعاتُها
ذَرها وَتِلكَ نَصيحَةٌ مَعروفَةٌ عَظُمَت مَنافِعُها وَقَلَّ وُعاتُها
لا تَتبَعَنَّ الغانِياتِ مُماشِياً إِنَّ الغَوانِيَ جَمَّةٌ تَبِعاتُها

فالنساء مصدر فتنة وشر وغيٍّ وخطيئة كالدنيا:

وَلا تُرجِع بِإِيماء سَلاماً عَلى بيضٍ أَشَرنَ مُسَلِّماتِ
أُلاتُ الظَلمِ جِئنَ بِشَرِّ ظُلمٍ وَقَد واجَهنَنا مُتَظَلِّماتِ
فَوارِسُ فِتنَةٍ أَعلامُ غَيٍّ لَقينَكَ بِالأَساوِرِ مُعلِماتِ

وهن يخفين السم:

وَإِنَّما الخَود في مَسارِبِها كَرَبَّةِ السُمِّ في تَسَرُّبِها

كما أن الدنيا كائن سام:

كَأَنَّما دُنياكَ وَحشِيَّةٌ نَظَرَت في آثارِ أَظلافِها
تَطلُبُ أَريَ النَحلِ مِن خِلفِها وَذائِبُ السُمِّ بِأَخلافِها

ولأبي العلاء مع المرأة حكاية طويلة لا نريد الدخول في تفاصيلها، إنما غرضنا الاستشهاد ـ باختصار ـ بالاندماج الحاصل بين الدنيا والمرأة في بعدها السلبي، فالدنيا امرأة والمرأة دنيا، وكلتاهما لا يجني منهما حضرة الرجل سوى الشر والخطيئة، وتسجيل هذه الملاحظات التي سنتذكرها لاحقاً:

1 ـ أن هناك علاقة تشابه بين الدنيا والمرأة.

2 ـ تشابه الصفات التي تعطى للمرأة على حدة وللدنيا على حدة، وهذه

الصفات هي: (أنهما مصدر للشر، أنهما كائنان سامان، أنهما مبعدتان عن الله، أنهما شيءٌ يجب الحذر منه).

● العلاقة بين المرأة والدنيا في نهج البلاغة

نهج البلاغة كنص كما هو معروف ينتمي إلى التيار الديني الزهدي الذي يذكِّر بالله ويحذر من الدنيا ويخوف من الموت، وإذا دققنا النظر إلى المقاطع التي يتكلم فيها على الدنيا نجد فيه الظاهرة نفسها التي تكلمنا عليها سابقاً وهي ظاهرة ربط الدنيا بالمرأة استعارياً في سياق التحذير من الدنيا والترغيب في الآخرة، كما هو في النص المشهور الوارد في النهج: «**يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا إِلَيْكِ عَنِّي أَبِي تَعَرَّضْتِ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتِ لَا حَانَ حِينُكِ هَيْهَاتَ غُرِّي غَيْرِي لَا حَاجَةَ لِي فِيكِ قَدْ طَلَّقْتُكِ ثَلَاثاً لَا رَجْعَةَ فِيهَا**»، فالنص يخاطب الدنيا هنا على أنها امرأة جاءت تغر الرجل بزينتها وجمالها ولكنه يرفضها.

وقد أشرنا في التمهيد التاريخي إلى أن بعض الثقافات القديمة كانت تُطلق على مفهوم الدنيا لفظة (مايا)، وتشبهها بالأنثى الفاتنة، وهذا الربط بين الدنيا (المايا) والمرأة ليس مستغرباً في التيارات الزهدية، سواء الإسلامية أو غير الإسلامية، لأن هذه التيارات تنظر إلى الإنسان وإلى العالم على أنه مقسوم إلى قسمين، ما هو حسي وغرائزي وجسدي، وما هو ميتافيزيقي وسامٍ وروحاني. فالإنسان ينقسم إلى جسد وروح في هذه الثقافة، الجسد مرتبط بالدنو، والروح مرتبطة بالعلو، وهما يتصارعان، وعلى الإنسان أن يهزم كل ما هو جسدي وحسي وغرائزي، ليتحرر منه الجانب الروحي ويسمو للأعلى. ولأن المرأة في هذه الثقافة مرتبطة بما هو حسي وجسدي وغرائزي فهي مُحاربة كما تُحارب الدنيا، وهي مصدر للشرور كالدنيا، وهي فاتنة كالدنيا، ولذلك سنجد في تحليلنا كيف أن هناك صفات مشتركة تُطلق على الدنيا من جهة وتطلق على المرأة من جهة أخرى. وفي تصورنا أن هذا هو السبب الرئيسي الذي يجعل من صورة المرأة في الثقافة الزهدية -أيّاً كانت الحضارة التي تنتمي إليها ـ صورةً سوداء ومنفرة، على الرجل أن يهرب منها، فإنه إن وقع في حبائلها فقد خسر الجانب الروحي. وهذا ما يفسر لنا سر جعل الاقتراب من المرأة ابتعاداً عن الله في هذه

الثقافة، فالله ينتمي إلى دائرة الروحي، في حين أن المرأة تنتمي إلى دائرة الحسي والجسدي والغرائزي، وهاتان الدائرتان هما واحدة في الشرق وواحدة في الغرب، فكلما اقترب الإنسان من واحدة ابتعد عن الثانية، وهي الصورة التي سنجدها في نهج البلاغة.

وباستخدام المنهج الشكلاني الذي شرحنا قواعده سابقاً قمنا بتحليل المقاطع التي تتكلم على الدنيا لنرى هل مثَّلَ نهج البلاغة علامةً فارقة في مقاربته للمرأة عن الخطابات الزهدية التي صدرت قبله والتي أتت بعده وكانت المرأة فيها سلبية الحضور، فنتجت لدينا الملاحظات التالية:

أولاً: الملاحظة الإحصائية

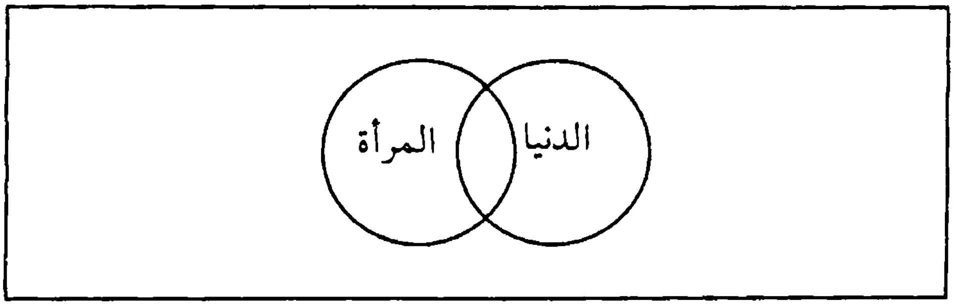
حينما قمنا بعملية إحصائية للصور الفنية التي كانت الدنيا طرفاً فيها وجدنا أن الدنيا ترتبط بأشياء كثيرة كتشبيه الدنيا بالناقة أو بالدار أو غيرهما، ولكن لا يوجد شيء بمفرده ارتبط بالدنيا في الصور الفنية لنهج البلاغة بقدر ما ارتبطت بها المرأة، إذ إن إعارة الدنيا صفات المرأة كانت هي الصورة الأكثر حضوراً في النص، بل إنها تعادل بمفردها ما يقارب صور الأشياء الأخرى المرتبطة بالدنيا، كما تبين نتائج الإحصائية التالية:

الطرف الثاني من الصورة	المرأة	الأشياء الأخرى	المجموع
العدد	39	45	84
النسبة المئوية	%46	%54	% 100

(النتيجة 1): أن لكثرة ربط الدنيا بالمرأة دلالة يقررها عبد القاهر الجرجاني بقوله: «**إن قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه فمن عادة العرب أن تشبه به في حالات كثيرة**»[1]. أي أن المرأة تقوم مقام الدنيا والدنيا تقوم مقام المرأة.

(1) دلائل الإعجاز، ص88.

(النتيجة 2): أن المرأة هي أكثر كائن أو مفهوم يتشابه مع الدنيا في نظر النص، وأن بينهما مشتركات كثيرة، ويمكن تمثيل هذه العلاقة بالشكل التالي:



(النتيجة 3): أن الدنيا في النص مفهوم سلبي الدلالة في سياق الكلام الزهدي، وبالتالي فالمنطقة المشتركة بين الدنيا والمرأة هي منطقة سلبية الدلالة بالضرورة، وبالتالي فالمرأة مفهوم سلبي الدلالة في السياق نفسه.

ثانياً: الملاحظة البلاغية

إن نص نهج البلاغة حينما يربط الدنيا بالمرأة في صورة فنية فإنه لا يستخدم أداة التشبيه أبداً وإنما دائماً يستخدم أداة الاستعارة. مثال ذلك قول النهج: «**فَلْتَكُنِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِكُمْ أَصْغَرَ مِنْ حُثَالَةِ الْقَرَظِ وَقُرَاضَةِ الْجَلَمِ وَاتَّعِظُوا بِمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ قَبْلَ أَنْ يَتَّعِظَ بِكُمْ مَنْ بَعْدَكُمْ وَارْفُضُوهَا ذَمِيمَةً فَإِنَّهَا قَدْ رَفَضَتْ مَنْ كَانَ أَشْغَفَ بِهَا مِنْكُمْ**»، ويقول: «**وَالدُّنْيَا دَارٌ مُنِيَ لَهَا الْفَنَاءُ وَلِأَهْلِهَا مِنْهَا الْجَلَاءُ**»، ويقول: «**فَإِنَّهَا عِنْدَ ذَوِي الْعُقُولِ كَفَيْءِ الظِّلِّ بَيْنَا تَرَاهُ سَابِغاً حَتَّى قَلَصَ وَزَائِداً حَتَّى نَقَصَ**». ونلاحظ أنه حين ربط الدنيا بالمرأة في المثال الأول استخدم الاستعارة فجعل من الدنيا امرأة تَشغفُ القلوب ولكنها في الوقت نفسه غير مبالية بالعاشقين الكثر فترفض من شغف بها، ولكنه حين ربط الدنيا بأشياء أخرى استخدم التشبيه، فشبهها بالدار بعد حذف أداة التشبيه وشبهها بفيء الظل باستخدام أداة التشبيه وهي الكاف.

ولكي نفهم دلالة هذه النقطة علينا أن نعرف ما يقوله البلاغيون من أن التشبيه يفيد الغيرية بينما الاستعارة تفيد العينية، «**بمعنى أن طرفي التشبيه وإن تعددت صفاتهما المشتركة لا تتداخل معالمهما، ولا يتحد أي منهما أو يتفاعل مع الآخر بل يظل هذا غير ذاك ومتمايزاً عنه. والمظهر العملي لهذا التمايز هو**

أداة التشبيه. فالأداة في مثل هذا التصور بمثابة الحاجز المنطقي الذي يفصل بين الطرفين المقارنين، ويحفظ لهما صفاتهما الذاتية المستقلة. وحتى لو حذفت الأداة على سبيل الاختصار والإيجاز كما يقول ابن سنان أو على سبيل الإيهام والمبالغة كما يقول عبد القاهر فإن المبدأ الأساسي يظل قائماً، ويظل طرفا التشبيه متمايزين تماماً، لا تتداخل حدودهما العملية والمنطقية»[1]، وهذا أهم ما يميز التشبيه من الاستعارة التي تفيد العينية، أي أن المستعار له هو عين المستعار منه، ذاك لأن الاستعارة «**تتعدى على جوانب الواقع، وتلغي الحدود العملية بين الأشياء على نحو لا يستطيعه التشبيه»**[2]، ولذلك يقول ابن سينا: «**والتشبيه يجري مجرى الاستعارة، إلا أن الاستعارة تجعل الشيء غيره، والتشبيه يحكم عليه بأنه كغيره لا غيره نفسه»**[3].

(النتيجة 4): تأكيد لـ(النتيجة1) من أن الدنيا هي عين المرأة وأن المرأة تقوم مقام الدنيا في النص، وللنتائج المترتبة عليها.

ثالثاً: الملاحظة النصية

لاحظنا عند أبي العلاء سابقاً أن هناك بعض الصفات يطلقها على الدنيا حينما يتكلم عليها منفردة ويطلقها أيضاً على المرأة حينما يتكلم عليها منفردة، وإذا رجعنا إلى نص نهج البلاغة نجدُ الظاهرة نفسها بل الصفات نفسها. أي أن هناك تشابهاً نصياً بين كلامه على الدنيا وكلامه على المرأة. والجدول التالي يبين الصفات التي أطلقت على الدنيا وحدها وأطلقت في مواضع أخرى على المرأة وحدها ـ بغض النظر الآن عن معنى النصوص التي تتكلم على المرأة منفردةً ـ :

---

(1) جابر عصفور: **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص174.

(2) المصدر السابق، ص176.

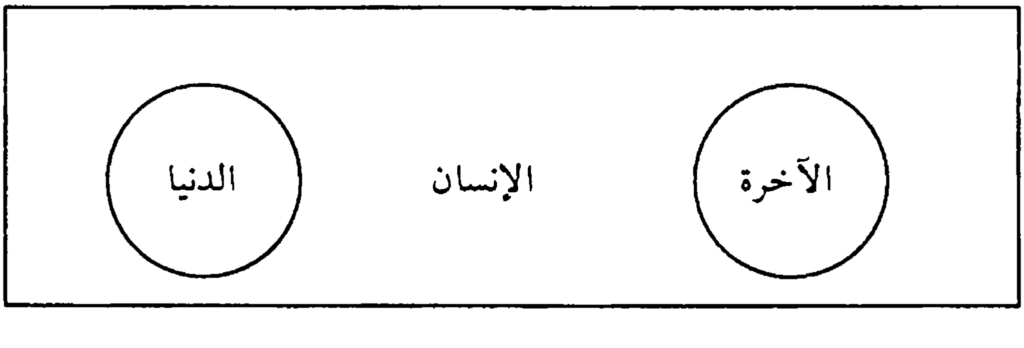
(3) ابن سينا: **الخطابة**، ص212.

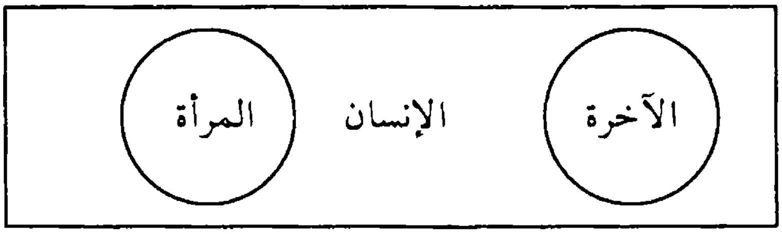
الصفة	الكلام عن الدنيا	الكلام عن المرأة
الزينة مقرونةٌ بالفساد	وَكَيْفَ أَنْتَ صَانِعٌ إِذَا تَكَشَّفَتْ عَنْكَ جَلَابِيبُ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ دُنْيَا قَدْ تَبَهَّجَتْ بِزِينَتِهَا وَخَدَعَتْ بِلَذَّتِهَا	وَإِنَّ النِّسَاءَ هَمُّهُنَّ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْفَسَادُ فِيهَا
الشر	وَهِيَ وَإِنْ غَرَّتْكُمْ مِنْهَا فَقَدْ حَذَّرَتْكُمْ شَرَّهَا	الْمَرْأَةُ شَرٌّ كُلُّهَا وَشَرُّ مَا فِيهَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْهَا
الكائن السام	أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَل الْحَيَّةِ لَيِّنٌ مَسُّهَا قَاتِلٌ سُمُّهَا	الْمَرْأَةُ عَقْرَبٌ حُلْوَةُ اللَّسْبَةِ
شيءٌ يُحذرُ منه	وَأُحَذِّرُكُمُ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا مَنْزِلُ قُلْعَةٍ وَلَيْسَتْ بِدَارِ نُجْعَةٍ قَدْ تَزَيَّنَتْ بِغُرُورِهَا وَغَرَّتْ بِزِينَتِهَا	فَاتَّقُوا شِرَارَ النِّسَاءِ وَكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ وَلَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعْنَ فِي الْمُنْكَرِ

(النتيجة 5): تأكيد لـ(النتيجة 2) من أن الدنيا والمرأة كائنان متشابهان في النص وأن بينهما أشياءَ مشتركة.

رابعاً: الملاحظة الاستبدالية

يضع نهج البلاغة الإنسان دائماً بين الدنيا والآخرة، فكلما اقترب من واحدة ابتعد عن أخرى، وبينا السبب في ما سبق من كلامنا. يقول النهج مثلاً: «**إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عَدُوَّانِ مُتَفَاوِتَانِ وَسَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَتَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَعَادَاهَا وَهُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَاشٍ بَيْنَهُمَا كُلَّمَا قَرُبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعُدَ مِنَ الْآخَرِ وَهُمَا بَعْدُ ضَرَّتَانِ**». ولو مثلنا هذه العلاقة لكانت كالتالي:





وبما أن المرأة هي أشبه الأشياء بالدنيا في نص نهج البلاغة وكل واحدةٍ منهما تقوم مقام الأخرى في السياق الزهدي كما بينًا، فإننا لو قمنا باستبدال المستعار منه بالمستعار له فإن ما سينتج لدينا هو التالي:

أي أن الإنسان/الرجل كلما اقترب من المرأة ابتعد عن الله. ويمكن بالطريقة نفسهااستنتاج الأفكار ذاتها التي وجدناها عند أبي العلاء ومن شابهه، ذاك أنها مختبئة خلف النسيج اللغوي ومضمرة في نص نهج البلاغة وذائبة فيه.

● من كل النتائج السابقة نصل إلى النتيجة النهائية للدراسة، وهي:

أن المرأة كمفهوم ـ في نص نهج البلاغة ـ كان حاضراً بدلالةٍ سلبية، وأنه وُظِّفَ على هذا الأساس لخدمة سياق النص الزهدي. وأن نص نهج البلاغة تتوافر فيه مواصفات (النصوص الذكورية) حسب معطيات (النقد النسوي).

ولتأكيد هذه النتيجة نستخدم ما يسمى في علم الرياضيات برهان (نقض الفرض) وهو ما يُسمّى في المنطق الأرسطي (القياس العكسي) أو (عكس القياس). وقبل ذلك سنقوم بشرح بنية الصورة الذمية من جهة بلاغية باختصار.

فالصورة الفنية بشكل عام كما هو معروف لا بد أن تتكون من طرفين، فإذا كان الغرض من هذه الصورة المدح فلابد أن يكون الطرفان موجبي الدلالة، كقولنا ونحن نريد مدح علي: وجه علي كالقمر في إنارته، فوجه علي طرف موجب الدلالة بسبب السياق المدحي للجملة والقمر هو الطرف الثاني للصورة، فلا بد أن يكون موجب الدلالة وإلا انتقضت الصورة المدحية، فإذا قلنا: وجه علي كرائحة القمامة، فهذه الجملة لا يمكن أن تكون جملة مدحية وإن كان السياق مدحياً، لأن الطرف الأول موجب الدلالة والثاني سالبها. والكلام نفسه ينطبق على الصورة الذمّية، فيجب أن يكون طرفاها سالبي الدلالة، فلا يمكن أن

نقول لنذم شخصاً: أخلاقه كالوردة الجميلة، فهذه جملة ذمية متناقضة لأن طرفها الأول سالب الدلالة والثاني موجبها. ويمكن تلخيص كلامنا السابق في الجدول التالي:

		نوع الدلالة
	الطرف الأول	الطرف الثاني
الصورة المدحية	+	+
الصورة المتناقضة	+	-
الصورة المتناقضة	-	+
الصورة الذمية	-	-

ولكي نثبت كلامنا أن المرأة في نص النهج مفهوم سالب الدلالة نفرض عكسه، فنقول: لنفرض أن المرأة في نص النهج مفهوم موجب الدلالة. ولكننا لو رجعنا إلى نص النهج لوجدنا أن المرأة كمفهوم جاء كطرف لصورة ذمية، أي الغرض منها هو ذم الدنيا، فإذا طبقنا الفرض الجدلي الذي فرضناه فإن بنية الصورة ستكون كالتالي:

	الطرف الأول: الدنيا	الطرف الثاني: المرأة
نوع الدلالة	-	+

وهذا تناقض. إذن فالفرض الذي فرضناه وهو أن المرأة مفهوم إيجابي فرض خاطئ، وبناء على ذلك فإن عكسه هو الصحيح، أي أن المرأة مفهوم سلبي الدلالة في نص النهج.

ويمكننا كذلك إثبات هذه النتيجة بطريقة ثانية، وذلك باستخدام أدوات أخرى تنتمي إلى المنهج البنيوي، كالتالي:

مَرَّ علينا حتى الآن في هذا الكتاب أربعة أنواع من النصوص تُعير الدنيا صفات المرأة بغرض تزهيد المتلقي في الدنيا وحثه على الابتعاد عنها، وهذه النصوص هي:

1 ـ أشكال من التراث الحضاري الزهدي لغير الإسلام.
2 ـ الأدب العربي الزهدي، وقد اخترنا منه أبا العلاء المعري نموذجاً، بيّنّا فيه ما تحمله استعارة (الدنيا/ المرأة) من نظرة دونية إلى المرأة.
3 ـ بعض كتب الأخلاق التي كانت تصور الدنيا على أنها امرأة شيطانية تذهب بدين الإنسان المؤمن.
4 ـ نص نهج البلاغة كما حللناه في هذا الفصل.

فإذا دققنا النظر في هذه النصوص سنجد أن هناك ملامح مشتركة في استخدامها لصورة (الدنيا/ الأنثى). هذه الملامح التي يمكن اعتبارها كعناصر لـ (بُنيةٍ) ثابتة موجودة داخل هذه النصوص، حيثُ تتكامل هذه العناصر لتكوين البنية ولا يمكن فصل أحد هذه العناصر عن المجموعة أو استبداله بعنصر مضاد لأن ذلك ينقض البنية. ولنطلق على هذه البنية مصطلح (الدنثى) اختصاراً للصورة الفنية (الدنيا/ الأنثى)، أي للاستعارة التي تُعطي الدنيا كمفهوم صفات الأنثى الفاتنة والمُغوية، ولما تختزن من دلالات سلبية للمرأة. أما عناصر بنية (الدنثى) فهي كالتالي:

1 ـ أن هذه النصوص هي نصوص زُهدية تريد تقريب المرء لله وإبعاده عن الشيطان.
2 ـ استعارة صفات المرأة الفاتنة للدنيا بلاغياً، وذلك ما يدل كما أشرنا إلى ذوبان الحاجز بين (الدنيا) و(المرأة) كمفهومين في ذهن النص.
3 ـ السياق الزهدي الذي ترد فيه هذه الاستعارة، أي أن هذه الاستعارة لا ترد إلا في سياق ذم الدنيا والتزهيد فيها والدعوة للابتعاد عنها، ولا ترد في سياق مدح الدنيا.
4 ـ التشابه النصي في الصفات السلبية التي تُطلق على الدنيا إذا كان الكلام عليها وحدها، والتي تُطلق على المرأة إذا كان الكلام عليها وحدها، وهي على الأقل أربع صفات: (أنهما مصدر للشر، أنهما كائنان سامان، أنهما مبعدتان عن الله، أنهما شيءٌ يجب الحذر منه).

وبما أن النصوص الثلاثة الأولى (الهندية، المَعرِّيَّة، الأخلاقية) لا يمكن النقاش حول أنها تجعل من المرأة مفهوماً ذا دلالةٍ سلبية، فإن نص نهج البلاغة

الذي تتوافر فيه بنية (الدنئى) بجميع عناصرها لا يمكن أن تكون فيه المرأة مفهوماً ذا دلالةٍ إيجابية لأن ذلك ينقضُ بنيةَ (الدنئى)، أي أن ذلك يجعل من نص نهج البلاغة متناقضاً داخلياً، كما يجعله متناقضاً بلاغياً كما شرحنا في برهان (نقض الفرض) السابق. أي أن كون المرأة مفهوماً ذا دلالةٍ سلبية هو عنصر خامس أساسي ومكوِّن في بنية (الدنئى) في جميع الأنواع المذكورة.

إضافةً إلى أن وجود بنية (الدنئى) في مختلف الحضارات ،إسلامية أو غير إسلامية، قديمة أو حديثة، يدل على أن مصدرها ليس هو الثقافة الإسلامية بل الثقافة البطريركية التي تمتد جذورها إلى أعماق التاريخ، هذه الثقافة التي ظلت راسخة كنسق ثقافي مهيمن ومخادع يبدل لباسه كلما أتى دين جديد ليصبح من ضمن الدين، وما هو إلا إنتاجٌ بشري دافع الرجل عنه ليبقى هو الممسك بزمام السلطة، ويجعل من المرأة تابعة وخادمة له. وإذا كان التاريخ كتبه المنتصر كما يقولون، فإن الثقافة كتبها الرجل بشكلها البطريركي ليحافظ على سلطته.

● ما يترتب على نتيجة الدراسة

لو (فرضنا) أن قائل نهج البلاغة بكل ما فيه وبحذافيره كما هو بين أيدينا اليوم هو الإمام علي هل يترتب على نتيجة الدراسة أن نقول بأن الإمام علي بن أبي طالب كان يحمل ثقافةً ذكورية وأنه كان ينظر نظرةً دونيةً إلى المرأة، بطبيعة الحال: لا، كما أشرنا في بداية الدراسة، وذلك لأن المنهج الشكلاني في الأساس لا يوصلك إلى المعنى الذي يريده قائل النص بل يوصلك إلى الدلالة، وفرقٌ بين الاثنين، فالمقصود بمصطلح (المعنى) هو ما يريد قوله صاحب النص، والمقصود بمصطلح (الدلالة) هو ما يفهمه قارئ النص، وقد تتطابق الدلالة مع المعنى وقد لا تتطابق. **«فالمعنى هو ما عناه المبدع بكلامه، وهو سابق على النص وما النص إلا وعاء لحفظ المعنى والمقصود، وأما المدلول فهو ما يُفهم نتيجة لفك الشفرات المضغوطة في النص، وهو ناتج عن النص لا سابق عليه»**[1]. ولنضرب لتوضيح ذلك مثالاً من شعر المتنبي:

(1) علي الفرج: **تكوين البلاغة**، ص20.

شيمُ الليالي أن تشكك ناقتي قلبي بها أفضى أم البيداءُ

فالبرقوقي يورد لشرح هذا البيت ثلاثة أقوال مختلفة: واحدٌ لابن جني وواحد للواحدي وواحد لقومٍ لم يذكر أسماءهم[1]. إن ما أنتجه الشراح من أقوال نسميها (دلالات) لأنهم استخرجوها من الصيغة اللغوية للبيت، بينما (المعنى) الذي أراده المتنبي لا أحد يعلم به، فقد يكون مطابقاً لإحدى هذه الدلالات، وقد يكون مختلفاً عنها ولم يكتشفه الشراح. وقد تعمدتُ أن آتي بمثالٍ من التراث والتراث مليء بالأمثلة التي تشبهه وليس من الشعر الحديث الذي يُنادى بقراءته وفق تعدد الدلالات، لأبين أن النص بما هو كائن لغوي فهو قابل لأن تتعدد دلالاته، وقابل لأن يُستخرج منه أكثر من دلالة، بغض النظر إن كان قديماً أو حديثاً، ولا يمكننا القطع أبداً بأن إحدى هذه الدلالات هي المعنى الذي أراده صاحب النص. وكلامنا السابق مقتصر على الدلالات التي تُنتجها القراءة اللغوية ولم نتكلم على الدلالات التي تُنتجها القراءة النفسية أو الاجتماعية أو التاريخية للنص. بناءً على ذلك لا يمكن القطع أن الدلالة التي يصل إليها المنهج الشكلاني هي المعنى الذي أراده صاحب النص أو المؤلف. هذا لا يعني أن ما أراد أن يقوله قائل النص ليس متطابقاً مع نتيجة الدراسة، فكل ما نقوله أن منهج الدراسة لا يسمح لنا بالقطع بذلك، ولكن احتمال التطابق لا تنفيه نتيجة الدراسة من جهةٍ أخرى.

إذن ما الذي نستفيده من هذه الدراسة ما دامت لا توصلنا إلى المعنى الذي أراده الإمام علي؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نتذكر أن الذي يتعامل مع النص الديني الحديثي ليس لديه سوى ثلاث طرق: إما أن يقبل بظاهره أخذاً بالقاعدة الأصولية التي ترى لظهور النص حجةً، أو أنه يؤول النص أو يرفضه في حال تعارض ظاهر هذا النص مع مُحكماته هو. وبما أننا أثبتنا أن نص نهج البلاغة نص ذكوري حاملٌ للنظرة السلبية إلى المرأة حتى لو حذفنا الأحاديث التي تتكلم على المرأة بشكل مباشر، فإننا بناءً على ذلك نرى أن النصوص التي بين يدينا ككائنات لغوية حاملة لشبهة الذكورة وليست بريئة منها كما يدعي

(1) عبد الرحمن البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج1، ص144.

المؤولون لهذه النصوص الآن، وأن تأويل هذه النصوص ما هو إلا استجابة للضغط الأيدلوجي الذي لا يريد أن يتهم النص الديني بعدم مطابقته للثقافة الإنسانية المعاصرة.

وأنا أرى أن الضغط الأيدلوجي الذي يدفع للتأويل يأتي من ناحيتين: الناحية الأولى وهي التي ذكرناها من رغبة أو اعتقاد تيار من الفكر الديني بتطابق النصوص الدينية مع الثقافة الإنسانية المعاصرة رغم أن الفهم الديني القديم والسائد والمتراكم عبر التاريخ لهذه النصوص من مجموعة كبيرة من العلماء الشيعة لا يساعدهم على ذلك كما رأينا في الفصل الأول. أما الناحية الثانية فهي عدم رغبة هذا التيار في القيام بعملية رفض لهذه النصوص لمعارضتها لما توصل إليه العقل الإنساني من فكر حضاري رُغم أن الكثير من هذه النصوص هي نصوص ضعيفة السند، لأن قيامهم بالرفض معناه تسجيل نقطة لمصلحة التيار العقلاني الذي يؤمن بتحكيم العقل وحاكميته على النقل، في حين أن التيار الديني السائد هو تيار ينتمي إلى تيار النقل لا العقل الذي يرى حاكمية النقل على العقل بحجة أن العقل محدود ولا يمكنه معرفة المصلحة الإلهية وأشياء أخرى ليس هنا محل التفصيل فيها ومناقشتها، وبالتالي فإنهم لو رفضوا النصوص التي تحمل شبهة الذكورة بحجة معارضتها للعقل فهم يفتحون على نفسهم باباً لا يريدون أن يُفتح، لأنهم كما سلموا بحاكمية العقل في موضوع المرأة فعليهم أن يسلموا بحاكميته في المواضيع الأخرى، وهذا بالطبع ما لا يريدونه، ولهذا فهم يلجأون إلى التأويل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ويهاجمون كل من يقوم بعملية الرفض هجوماً شديداً مع أن ما رفضه وما نزَّه المعصوم من النطق ليس حديثاً متواتراً ولا نصاً قرآنياً.

يقول الشيخ آملي في كتابه الذي يؤول فيه الأحاديث الواردة في نهج البلاغة عن المرأة في معرض حديثه عن حجية العقل: «**حجية العقل والإجماع تعودان إلى حجية الكتاب والسنة؛ لأن العقل معتبر في مقام الإثبات وليس لديه رأي يخصه، وإذا قدم رأياً من عنده في بعض الحالات مثل (المستقلات العقلية)، فإن ذلك يمكن العثور عليه أيضاً إما في متن الشرع، أو أن الشرع أمضاها، فإذا لم ترد عين القضية في متن الشرع فإنه أمضاها على أساس**

الملازمة»[1]. أي أن آملي ينفي أي حاكمية للعقل على النقل، ولذلك فقد وقع في مطب التأويل في كتابه. فمثلاً في تأويل ما ورد في نهج البلاغة: «**مَعَاشِرَ النَّاسِ إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ نَوَاقِصُ الْحُظُوظِ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ فَأَمَّا نُقْصَانُ إِيمَانِهِنَّ فَقُعُودُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ فِي أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ وَأَمَّا نُقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ وَأَمَّا نُقْصَانُ حُظُوظِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْأَنْصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرِّجَالِ فَاتَّقُوا شِرَارَ النِّسَاءِ وَكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ وَلَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعْنَ فِي الْمُنْكَرِ**». يقول آملي إن هذا الذم لامرأةٍ هي عائشة، لا لجنس المرأة، وأن هذا الذم هو ذم مرحلي «**فكما أن ذم البصرة والكوفة لا يعود إلى جوهر هاتين المنطقتين، فإذا ذمت المرأة بعد قضية الحرب فهو لأن تلك المرأة وقفت في مقابل علي بن أبي طالب، كما أن هناك رجالاً كثيرين وقفوا في مقابل الإمام. فإذا ورد ذم لطلحة والزبير وغيرهم من الذين أداروا تلك الحرب في مقابل ولي الله فطبيعي أن تتعرض عائشة التي وقفت في مقابل الإمام وغيرها من الأشخاص الذين ساهموا في هذه الحادثة الصعبة، إلى الذم. بناء على هذا يجب ألا نرجع هذا النوع من الذم أو المدح إلى جوهر الذات بل يبقى تأثيرها المرحلي محفوظاً**». غير أن هذا التأويل هو ليٌّ لعنق النص، فنص نهج البلاغة يتكلم بوضوح على جنس المرأة لا على عائشة، بقرينة أنه يحذر من شرار النساء ومن خيارهن، وغيرها من القرائن. بل إن هذا التأويل يتهم النص بأنهُ بسبب امرأةٍ واحدة عمَّمَ الحكم على جميع النساء، إذاً نسألُ آملي لماذا لم يذم نهج البلاغة جنس الرجال أيضاً بسبب أفعال طلحة والزبير ومعاوية؟ لماذا كان يسميهم باسمهم حين يريد ذمهم ولا يعمم كلامه على جنس الرجال في حين أنه عمَّمَ كلامه حين تكلَّمَ على عائشة؟ ثم إن قياس آملي ذم المرأة بذم البصرة والكوفة قياس خاطئ، فكون أن ذم البصرة والكوفة كان مرحلياً فهذا لا يعني أن كل ذم وارد في الروايات هو ذم مرحلي.

ولنصوص المرأة في نهج البلاغة خصوصية تختلف عن النصوص التي وردت في المجاميع الحديثية الشيعية التي سنستعرضها في ما بعد، وهي أن

(1) الشيخ جوادي آملي: **جمال المرأة وجلالها**، والمصدر إلكتروني.

موقف المعتقد السني من نهج البلاغة هو إما رفضه كله أو رفض بعضه والتشكيك في بعضه، وهذا الموقف القديم الذي ما زال مستمراً ساهم في خلق الموقف الشيعي من نص النهج، فقام برفعه فوق الشبهات والقطع بصدوره عن الإمام علي ورفض أي محاولة في التشكيك في أي نص من نصوصه رغم أن الكثير من خطب النهج يعاني خللاً سندياً كبيراً. وأنا حين أقول إن الموقف السنّي ساهم لا أقول إنه السبب الرئيسي بل هو سبب مُعزز لرغبة في الفكر الشيعي بعدم التشكيك في نص النهج لأسباب دينية وتاريخية وأيدلوجية كثيرة، منها وجود خطبٍ في النهج تؤيد الحقائق التاريخية التي يتكئ عليها الفكر الشيعي وتعتبر أساسيةً في تكوينه العقدي، ومنها أن النهج يحتوي على نصوص بلاغية جميلة ونصوص تنطوي على فكرٍ رائع وهذه منقبة من مناقب الإمام علي تُثبت أفضليته على غيره في نظر الشيعة الذين أخذوا على عاتقهم مواجهة حملة التقليل من شأن الإمام علي على مرّ التاريخ، إلى غير ذلك من الأسباب التي ليس هنا محل التفصيل فيها.

ونص نهج البلاغة الذي كان مادة الدراسة هنا ما هو إلا مجرد عيِّنة من النص الحديثي الذي سنتكلم على مشكلته بالتفصيل في الفصل الثالث. وقد أردنا من دراسة هذه العينة بيان آثار المشكلة تطبيقياً قبل أن ندرس المشكلة ذاتها دراسةً نظرية. ودراستنا لهذه العيِّنة تغنينا عن الدراسة التطبيقية للنص الحديثي برمته، ذلك أنه من المعروف علمياً أن «**على الباحث أن يختار جزءاً من مجتمع البحث نسميه عينة البحث (Sample)، إنه في مثل هذه الحالة يشبه الطبيب الذي يحلل دم المريض، إنه لا يحلل كل دم المريض إنما يأخذ عينة صغيرة فقط، ولا شك أن لهذه العينة الصغيرة نفس خصائص دم المريض كله، فالطبيب لا يحتاج لتحليل كل الدم، ولا ضرورة لذلك. (. . .) فالعينة إذن تمثل المجتمع الأصلي**»[1]. وقد بينا سبب اختيارنا لنهج البلاغة بالذات في ما سبق من كلامنا.

النقطة الأخيرة التي أحب أن أكررها لكي لا يُساء فهمي هي أن نتيجة

(1) ذوقان عبيدات وآخرون: **البحث العلمي**، ص110.

الدراسة ليس بمقدورها أن تُثبت تهمة الذكورية على الإمام علي، وفي المقابل فليس في مقدورها أن تنفيها، كل ما فعلته هو إثباتها أن نص نهج البلاغة بما هو كائن لغوي هو نص حامل للذكورة. أما مسألة هل الإمام علي كشخص هو ضد المرأة أو مع المرأة؟ وهل الإمام علي في موقفه هذا من المرأة يمثل الإسلام ويمثل الله؟ فتلك أسئلة كما أشرنا في المقدمة ليست الإجابة عنها هي هدف هذا الكتاب.

لكن لنسلم الآن بقبليات الإسلاميين المعاصرين الذين أوّلوا أو رفضوا الأحاديث التي تتكلم على المرأة، وهي:

1 ـ أن الدين لا يمكن أن يكون ضد المرأة.

2 ـ أن الإمام المعصوم لا يمكن أن يصدر منه ما يخالف الدين.

وبما أنا أثبتنا أن هناك مقاطع من نهج البلاغة حاملة لشبهة الذكورة فلا يمكن أن تكون صادرة عن المعصوم وفق الفرضين السابقين وإلا كان غير معصوم، إذن من أين صدرت؟ وهو سؤالٌ لم يعالج حتى الآن بشكلٍ تام من قِبل العقل النصي. فالعقل النصي الذي يرفض أحاديث تحريف القرآن مثلاً يكتفي بالقول بأنها أحاديث ضعيفة لا يأخذ بها المذهب الشيعي الذي يرفض التحريف. لكنه لا يسأل نفسه من أين أتت هذه الأحاديث؟ وما الدلالة التي نستنتجها من وجودها في المجاميع الروائية؟ ولماذا أصلاً قالها من قالها؟ هذه الأسئلة هي التي سيحاول الفصل الثالث الإجابة عنها.

أي أننا سنعالج مشكلة المجاميع الروائية في الفصل الثالث من داخل الدائرة الشيعية كوننا سلَّمنا بصحة الفرضين السابقين، لكننا لو أردنا تفسير الظاهرة من خارج الدائرة الشيعية فالمسألة بسيطة، إذ نقول عندها: إن من خرجت هذه الأحاديث من عنده ليس معصوماً وبالتالي فهي لا تمثل الدين وإنما تمثل الثقافة الذكورية التي تجلت في هذه الأحاديث التي قالها هؤلاء الأشخاص أو نُسبت إليهم.

مع ملاحظة أن العقل النصي الأصولي لم يرفض أحاديث تحريف القرآن لأنها ضعيفة، بل لأنها تتعارض مع ثوابت فكرية لديه، هذه الثوابت التي ليست

ثوابت عند الشيعة الأخبارية، ولذلك فالأخباريون لا يرفضون هذه الأحاديث، بعكس الأصوليين. ولو لم تُخالف هذه الأحاديث ثوابت الأصوليين لم يرفضوها. فكون الحديث ضعيفاً لا يعني أنه مرفوض، ولهذا فالفكر الشيعي الأصولي يرفض تنقيح المجاميع الروائية من الأحاديث الضعيفة، لأنه قد يستخدمها يوماً ما. أي أن العقل الأصولي في تعامله مع الحديث الضعيف هو عقل براغماتي، فإذا تعارض حديثٌ ضعيف مع فكرةٍ يُراد إثباتها قيل عنه إنه ضعيف واستُبعد، وإذا كان حديثٌ ضعيف يؤيد فكرةً يُراد إثباتها أُخذ به وجُبر ضعفه. وهذا يعني أن الأحاديث التي تتكلم على المرأة وإن كانت ضعيفة فمن المُحتمل أن تُستخدم بشكلٍ ما في الاجتهادات المعاصرة، كما استُخدمت في الاجتهادات القديمة كما استعرضنا في تنظير الشيخ منتظري لولاية الفقيه التي يقصرها على الذكور دون الإناث. وبالنظر إلى قانون الجمهورية الإسلامية الإيرانية نجد أن هذا القانون يحصر منصب ولاية الفقيه في الذكور فقط، «**بل يحصره أيضاً في الذكور من كبار الروحانيين [الطبقة العليا من علماء الدين الحوزويين] الذين يمثلون نسبة ضئيلة فحسب من المجتمع الإيراني. ولا يتعلق الأمر بذلك المنصب فقط، فقد قرر مجلس صيانة الدستور في فتوى حديثة أن التنافس على منصب رئاسة الجمهورية هو الآخر قصر على الذكور، على الرغم من أن الدستور لم يقرر صراحةً هذا المبدأ**»(1). وفي العام 2003م «**بلغ الجدل حول حقوق النساء ذروته حين أجاز البرلمان الذي يسيطر عليه الإصلاحيون للحكومة الانضمام إلى العهد الدولي لاستئصال جميع أشكال التمييز ضد النساء (CEDAW). وكشف الجدل الساخن بين المعسكرين الإصلاحي والمحافظ حول هذا الاتفاق عن انشقاق واسع في الحوزة العلمية والتيار الديني بشكل عام إزاء الموقف من حقوق المرأة وتطبيقاتها. وكما كان متوقعاً، وقفت غالبية الروحانيين والسياسيين المحافظين ضد الاتفاق، بينما أيده الإصلاحيون**»(2).

على أن هذه الأحاديث الضعيفة ليس خطرها مقصوراً على دخولها في

(1) توفيق السيف: **حدود الديمقراطية الدينية**، ص 359.

(2) المصدر السابق، ص 360.

عملية الاجتهاد فقط، بل إنها المكون الأساسي لعقائد عامة الناس التي يأخذونها من المنابر ومن علماء الدين الذين يقدمون هذه الأحاديث الضعيفة «وكأنها السنة القطعية وأنها كالآيات القرآنية في الاعتبار والاعتماد بمجرد وجودها في بحار الأنوار أو سائر الكتب فيروجونها على المنابر وفي الكتب والمجلات والصحف بتعابير فصيحة بليغة وبكلمات جذابة حلوة تؤثر في نفوس القراء والمستمعين كالسحر، (...) والمأسوف عليه أن أمر التأليف والتبليغ في جملة من الموارد وقع بيد أفراد لا يستحقونهما وإنما هم يكتسبون بهما ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾. وآل الأمر من جرّاء هذه المأساة إلى تشكيل ثقافة محرفة في المعارف والأخلاق بل في الفروع الاعتقادية، فرسخت في أذهان العوام ومتوسطي أهل العلوم بحيث سلبت جرأة الإصلاح عن جمع من الخواص خوفاً من ثورة العوام الذين انحرفوا بدورهم من سيطرة الخواص المتوسطين عليهم وعدم اهتمام الحوزات العلمية والمسؤولين الدينيين بتهذيب الروايات وتحرير المعارف الإسلامية الشاملة. وهذا هو خطر عظيم للدين وأهله، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[1].

(1) آصف محسني: مشرعة البحار، ج1، ص 11.

الفصل الثالث

مشكلة النص الحديثي
أو المجاميع الروائية

بيَّنا في الفصل الأول كيفية تأثير الثقافة في فهم العقل النصي للنص من خلال استعراض مقولات شراح نهج البلاغة والمفسرين والفقهاء والأخلاقيين عن المرأة، لنؤكد ما تقرره نظرية التلقي الحديثة من أن الإنسان مهما بلغ من مراتب العلم لا يمكن أن ينأى بتأثير قبلياته عن فهمه للنص، وهذا خلاف ما يظنه عامة الشيعة في علمائهم، حيث يتصورون أن علماءهم مستثنون من ذلك، ويتصورون فيهم القداسة، وأنهم فوق القانون الذي يحكم جميع البشر، وأن ما يقولونه هو رأي الله ورأي الدين، في حين أن ما يقولونه هو فهمهم البشري للدين وليس الدين ذاته، هذا الفهم الذي يتأثر بالمؤثرات الثقافية والاجتماعية والمكانية والزمانية.

ثم بينا في الفصل الثاني الخلل في المنهج الذي استخدمه العلماء القدماء، والذي جعل من التأثيرات الثقافية تتسرب إلى فهمهم، وجعلهم يظنون ويصورون للناس أن ما يفهمونه من النص الديني هو الدين نفسه. وبينا أيضاً أن الإسلاميين المعاصرين واقعون في الخلل نفسه لأنهم يستخدمون المنهج عينه، وإن كانوا يتبنون آراءً خلاف ما تبناه الأقدمون، فهذه الآراء الجديدة إنما أتت بسبب التغير الثقافي الذي حدث في العالم الإسلامي نتيجة انفتاحه على الغرب لا بسبب اتخاذهم منهجاً جديداً، أو بسبب جبرهم للخلل الكامن في المنهج القديم. وبذلك فتأويلهم الجديد للنصوص القديمة على خلاف التأويلات القديمة هو مراوغة للمشكلة وليس حلاً لها. وقد كان استخدامنا منهجاً جديداً لمعالجة النص الديني محاولة لحل مشكلة المنهج، هذا المنهج الذي يكشف أن الخلل ليس كامناً في فهم النص فقط بل في النص نفسه، وهذا ما سيبينه هذا الفصل.

غير أن ما نود أن ننبه إليه هو أن مشكلة النص التي سنتحدث عنها في هذا الفصل هي مشكلة خاصة بالنص الحديثي وليس بالنص القرآني، فقد رأينا في

الفصل الأول كيف أن المدوَّنة الحديثية الشيعية كانت الأداة التي باستخدامها استطاع علماء الدين شرعنة نظرتهم السلبية إلى المرأة وتقديمها للناس على أنها رأي الله أو رأي المعصوم. ورأينا كيف أنها كانت مرتعاً خصباً للثقافة السلبية عن المرأة، فقد كان بإمكان أي عالم يريد أن يشرعن شيئاً ضد المرأة أن يمد يديه بكل سهولة للمدونة الحديثية التي تمده بعدد وافر من الأحاديث التي تخدم هدفه، ومع أن الإسلاميين المعاصرين يرفضون أن ينسبوا تلك الثقافة السلبية إلى الإسلام إلا أنهم بدل أن يرفضوا تلك الأحاديث أوَّلوها، وبدل أن يثير وجود هذه الأحاديث في مدونتهم الحديثية التي يستمدون منها دينهم الأسئلة والشكوك تغاضوا عنها، والسبب في ذلك أنهم من أصحاب العقل النصي.

فأصحاب العقل النصي كما بيَّنا يكون النص لديهم بمنزلة العقل الذي يفكر عنهم ويحل مشاكلهم، أما عقولهم فما هي إلا أداة لفهم ذاك النص ليس أكثر. فمتى ما واجهتهم معضلة جديدة فإنهم يلجأون إلى النص القديم ليحل لهم مشكلتهم، أما عقولهم فلا يثقون بها لإيجاد حل للمشكلة باستقلالٍ عن النص. وكذلك فالعقل عندهم لا يمكنه أن يجد معايير أو يؤسس لقيم باستقلالٍ عن النص، فالعقل عندهم تابع للنص، بعكس أصحاب العقل الفلسفي الذي يضعون العقل أولاً وبناءً على ما يُنتجه العقل من معرفة يقبلون ما جاء به النص أو يرفضونه. وحجة أصحاب العقل النصي في ذلك أن النص معصوم ومقدس، في حين أن العقل بشري وقابل للخطأ، وهي شبهة قامت الفصول السابقة بفضحها؛ حيث رأينا كيف أن أصحاب العقل النصي من القدماء كانوا يسيرون في دربٍ خطأ بالنسبة إلى قضية المرأة، مع أنهم صرفوا أعمارهم الطويلة في دراسة النص الديني بجدٍّ وتعب، في حين أن فلاسفة الغرب وعلماءه الذين لم يكونوا يهتدون بالنص الديني بل بعقولهم فقط استطاعوا الوصول إلى فضح الثقافة السلبية التي حكمت المرأة طوال العصور السابقة وإيجاد قيم جديدة تُعطي المرأة حقوقها ومكانتها المحترمة كإنسانة لا كعبدةٍ للرجل ولا كمتاع جنسي، بغض النظر الآن عن أن الشعوب الغربية طبقت هذه القيم تطبيقاً صحيحاً أم أنها انحرفت في تطبيقها فعاد ذلك الانحراف بالضرر على المرأة وعلى المجتمع الغربي، إذ إن بحثنا هنا يتعلق بالجانب النظري المعرفي لا بالجانب الواقعي الاجتماعي. ولولا

هذا العقل الفلسفي لما تغيرت الثقافة العالمية عن المرأة، ولما انتهى الرقُّ في العالم، ولما عرفنا معنى الحكم الديمقراطي والبرلمان والانتخابات، ولما كانت هناك ثورة تكنولوجية نعيش نحن المسلمين على خيراتها، ولما حدثت أشياء كثيرة ساهمت في تقدم العالم لم يكن للعقل النصي أي دخلٍ في إنجازها، ورغم ذلك فأصحاب العقل النصي لا يثقون إلا بالنص.

والسبب في ذلك كما قلنا أن النص هو بمنزلة عقلهم الذي يفكر لهم ويحل لهم مشكلاتهم، فمتى ما نزعنا النص من بين يديهم تعطَّل تفكيرهم. وعلى هذا النص تأسست ثقافتهم وعقائدهم وفقههم، ولهذا فهم يرفضون أي محاولة نقد للمدونات أو المجاميع الروائية، لأنه متى ما اهتز الأساس سيهتز البناء الذي بنوه على ذلك الأساس. ومثالنا على ذلك ما حدث للسيد الطباطبائي صاحب تفسير الميزان الذي قام بوضع تعليقاته الناقدة على المجموعة الحديثية الضخمة (بحار الأنوار)، وبمجرد طبع كتاب البحار مع هذه التعليقات واجه السيد سيلاً من الاعتراضات من صغار القوم وعليتهم حتى توقف عن إكمال مشروعه، وهو السيل نفسه الذي تعرض له غيره في مشاريعهم النقدية سواء كانوا من داخل الحوزة أو من خارجها، من المتخصصين أم من غيرهم.

وإذا كنا في الفصول السابقة بيَّنا أن ما يعتقده أصحاب العقل النصي من أنه دين ما هو إلا فهمهم البشري للنص الديني، ذلك الفهم الذي يتأثر بمحيطه الثقافي والاجتماعي، فإننا سنبين في هذا الفصل أن المشكلة أكبر مما تحدثنا عنه، إذ المشكلة تتعلق بالنص ذاته الذي بنى عليه الدينيون دينهم، وهو هنا المدونة الحديثية التي عليها تتأسس أشياء كثيرة ومهمة في العقيدة الشيعية، هذه المدونة التي تسمى بالسُّنة.

وسنقسم كلامنا على مشكلة (السنة) أو المدونات الحديثية إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ ما يتعلق بكيفية تدوينها.

2 ـ ما يتعلق بظاهرة الوضع والوضّاعين.

3 ـ ما يتعلق بعلم الرجال، وهو أحد العلوم الأساسية التي يُتعامل بها من قبل العقل النصي مع النص الروائي.

لنخرج في نهاية الفصل بتصور عن حجم المشكلة التي تعانيها هذه السنة، وهي المشكلة التي يحاول العقل النصي أن لا يتكلم عليها، وأن يكمّ فم كل من يتكلم عليها، لأنها تهدم جزءاً كبيراً من بنائه الذي جلس القرون الطوال عاكفاً عليه، وتطالبه ببناءٍ جديدٍ على أسسٍ أخرى، وهو ما لن يقبله بطبيعة الحال.

في النهاية سنعرف لماذا تحتوي المجاميع الحديثية على هذا الكم الهائل من الأحاديث التي تسلب المرأة حقوقها، وهو ما يسبب أزمة للإسلاميين المعاصرين، في حين أنه من المفروض حسب تصورهم للنص الديني أن تحتوي المجاميع الحديثية على نصوص تعطي المرأة حقوقها في مجتمعٍ ذكوري، وعلى نصوص تُدِين الصورة السلبية عن المرأة، وعلى نصوص تعطي تصوراً حديثاً عن المرأة يحترمها كإنسان، كما أنه من المفروض أن يكون عدد هذه النصوص التي تدافع عن المرأة كبيراً جداً، لأن الثقافة الذكورية هي ثقافة مستحكمة ومتجذرة في المجتمع العربي ولا يمكن تغييرها ببضعة نصوص صغيرة صدرت في عصور مختلفة، أي أنه يجب أن يكون هناك خطاب واسع وقوي ومركز في هذه المجاميع الحديثية يؤسس لرؤية مختلفة عن المرأة. غير أن الواقع الذي لا يعترف به أصحاب العقل النصي هو أن هذه المجاميع الحديثية بعكس المفروض، فالأحاديث السلبية عن المرأة هي التي لها مساحة لا يُستهان بها، في حين أنك لو تصفحت نهج البلاغة على سبيل المثال من أوله إلى آخره فلن تجد شيئاً يؤسس لثقافة جديدة عن المرأة. أليس من المفترض أن الإسلام جاء ليكرم المرأة كما يقول الإسلاميون المعاصرون، فأين هي النصوص الحديثية التي تكون صورة مغايرة عن المرأة؟ لماذا لا نجد روايات عن الإمام علي تتحدث عن المرأة بصورتها الحديثة في حين أننا نجد الروايات الكثيرة التي يتحدث فيها عن الدنيا وعن الزهد فيها؟ إنها أسئلة سنجد حلولها في نهاية هذا الفصل إن شاء الله.

أولاً: مشكلة التدوين

يُنقل عن المفيد أنه قال: صنفت الإمامية من عهد أمير المؤمنين إلى عهد أبي محمد الحسن العسكري أربعمائة كتاب تسمى الأصول. **«وتعود أهمية هذه الأصول هو أنها ألفت في زمن الأئمة، وكان عليها المعول لدى المتقدمين، وبعد ذلك أصبحت تشكل المادة الأولية لرواية الحديث عند علماء الشيعة بعد الغيبة، حيث كان الكثير منها شائعاً لدى أوساط العلماء، وقد اعتمد عليها أولئك الذين قاموا بجمع الحديث، وكان من أبرزهم أصحاب الكتب الأربعة المعتبرة الملقبين بالمحمدين الثلاثة، وهم كل من الكليني والصدوق والطوسي. ومع ذلك فإن أغلب الكتب التي شاعت في تلك الفترة أخذت بالفقدان عبر الأزمان المتأخرة، ولم يعد منها إلا القليل. وبالنظر إلى فقدانها فقد جرى خلاف بين العلماء المتأخرين حول مدى وثاقة هذه الكتب، وإن كان قد جرى عملهم الفعلي بما اعتمدوه على الكتب الجامعة التي قام بها المحمدون الثلاثة»**[1].

والكتب الجامعة الأربعة هي: كتاب (الكافي في الأصول والفروع) للكليني (329هـ) وكتاب (من لا يحضره الفقيه) لابن بابويه القمي الملقب بالشيخ الصدوق (381هـ) وكتابا (التهذيب) و(الاستبصار) للطوسي الملقب بشيخ الطائفة (460هـ)، ويبلغ مجموع الأحاديث فيها ما يقارب خمسة وأربعين ألف حديث. وحين أتت الفترة الأخبارية ظهرت مجاميع أخرى للحديث، مثل كتاب (الوافي) للفيض الكاشاني (1091هـ) وكتاب (بحار الأنوار) للمجلسي (1110هـ) وكتاب (وسائل الشيعة) للحرّ العاملي (1104هـ)، وغيرها من الجوامع التي تضاعف بها حجم المدونة الحديثية بشكلٍ كبيرٍ جداً.

تكمن المشكلة الكبيرة في أن الأصول الأربعمائة التي منها استُمدت الكتب

---

(1) يحيى محمد: مشكلة الحديث، ص200.

الجامعة الأربعة لا نعرف عنها شيئاً، فمن الذي كتب هذه الأصول، وما مقدار صحتها، وهل أصحاب المجاميع الأربعة نقلوا من نسخٍ لهذه الأصول صحيحةِ النسبة لأصحابها، أم أن يدَ الوُضّاع لعبت بهذه النسخ وبثتها بين الناس، ألا يمكن أن تكون نسبة هذه الأصول إلى أصحابها غير صحيحة، فأصحابها لم يؤلفوها وإنما نسبت إليهم، أو أنهم ألفوها وزاد فيها الوُضّاع بمر الزمن، كل هذه الظنون وغيرها لا يمكن نفيها، خصوصاً بعد أن تتضح لدينا الصورة عن ظاهرة الوضع في ما يلي من كلامنا. يقول الشيخ البهبودي[1]: «**فبعدما كثر أصحاب الحديث وروّاد المذهب، وتوفرت الأصول والمؤلفات وتداولتها أيدي الوراقين والصحفيين، تلاعبت بمواريثهم أيدي الغلاة الخونة وعملاء الزنادقة، فزادوا ونقصوا وغيروا وبدلوا وأحلوا حرام الله وحرموا حلال الله، عند ذلك كثر التضاد والتهافت بحيث لا يوجد في أبواب الفقه والمعارف حديث إلا وبإزائه ما يخالفه ولا يسلم حديث إلا وفي قباله ما يناقضه ويضاده. وبذلك تطرقت المضادة والاختلاف إلى العقائد والفتاوى والأحكام، وكثيراً ما نرى كتب الحديث مختلفة بالزيادة والنقصان**»[2]. فضلاً عن أن عملية النسخ ذاتها لم تكن دقيقة، فكتاب التهذيب مثلاً للشيخ الطوسي يجد المتتبع لنسخه «**أن الحديث الواحد يختلف فيه ألفاظه على اختلاف النسخ بما يتفاوت به المعنى، وكذلك بقية الأصول**»[3] حسب كلام الجزائري، مما يجعل الجزم بصدور هذه النصوص جميعها بشكل سالم وسليم ضعيفاً[4]. يقول مثلاً الشيخ المفيد في جواب سؤال عن الأشباح: «**إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتتباين معانيها، وقد بنت الغلاة عليها أباطيل كثيرة، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهذوا فيما أثبتوه منه في معانيها، وأضافوا ما حوته الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق وتخرصوا الباطل بإضافتها إليهم، من جملتها كتاب سموه: (كتاب**

(1) الشيخ محمد باقر البهبودي المعاصر، درس عند الإمام الخميني والسيد البروجردي والخوئي والحكيم، وهو عالم متخصص في الحديث وتصحيح وتحقيق المتون التراثية.

(2) محمد البهبودي: **معرفة الحديث**، 72.

(3) نعمة الله الجزائري: **منبع الحياة**، ص65.

(4) حيدر حب الله: **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، 255.

الأشباح والأظلة) ونسبوا تأليفه إلى محمد بن سنان»[1].

ويقول الشيخ المفيد أيضاً في معرض انتقاده للشيخ الصدوق: «**لكن أصحابنا المتعلقين بالأخبار أصحاب سلامة وبعد ذهن وقلة فطنة، يمرون على وجوههم فيما سمعوه من الأحاديث ولا ينظرون في سندها، ولا يفرقون بين حقها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها، ولا يحصلون معاني ما يطلقونه منها**»[2]. ويقول الشريف المرتضى في نقد أصحاب الحديث: «**ومن أشرنا إليه بهذه الغفلة يحتج بالخبر الذي ما رواه ولا حدَّث به ولا سمعه من ناقله فيعرفه بعدالة أو غيرها، حتى لو قيل له في الأحكام: من أين أثبتَّه وذهبت إليه؟ كان جوابه: إني وجدته في الكتاب الفلاني، ومنسوباً إلى رواية فلان بن فلان. ومعلوم عند كل من نفى العلم بأخبار الآحاد ومن أثبتها وعمل بها، أن هذا ليس بشيء يعتمد ولا طريق يقصد، وإنما هو غرور وزور**»[3]. أي أن أصحاب الحديث كان همهم النقل دون التحقيق فيما ينقلونه، ولهذا فنحن نجهل المصادر التي نقلوا منها والطرق التي أوصلتهم إلى تلك المصادر، ولا نعلم أي شيء عن مدى صحة هذه الطرق، ومدى صحة منهج أصحاب الحديث في عملهم النقلي. فالطريقة المتعارفة حسب ما يذكر السيد محسن الأعرجي في ذلك العصر كانت جمع كل ما وصل للمحدث وتدوينه في كتاب له[4].

نتج عن ذلك أن الكتب الأربعة فيها كثير من الأحاديث الضعيفة، وقد كان بعض أصحاب هذه الكتب يتعامل معها على أنها مقطوعة الصدور، متسامحين كثيراً في مسألة السند، حتى أن المحقق الحلّي انتقد الجماعة التي تعمل بمبدأ صحة السند، معتبراً ذلك طعناً بعلماء الطائفة، فما من أحدٍ منهم إلا وعمل بخبرٍ مجروح[5]. ونتج عن ذلك أن كثير من الروايات منقولة عن ضعفاء من المنحرفين والغلاة، حتى عُدَّت نسبة الأحاديث الضعيفة في الكافي فبلغت (66 %) وهي

(1) الشيخ المفيد: **المسائل السروية**، ص 37 - 38.

(2) المفيد: **تصحيح اعتقاد الإمامية**، ص88.

(3) **رسائل الشريف المرتضى**، ج1، ص212.

(4) محسن الأعرجي: **وسائل الشيعة في أحكام الشريعة**، ص9.

(5) **المعتبر في شرح المختصر**، ج1، ص6.

نسبة كبيرة جداً[1]. يقول الشريف المرتضى: «**فإن معظم الفقه وجمهوره بل جميعه لا يخلو مستنده ممن يذهب مذهب الواقفة، إما أن يكون أصلاً في الخبر أو فرعاً، راوياً عن غيره ومروياً عنه. وإلى غلاة، وخطابية، ومخمسة، وأصحاب حلول، كفلان وفلان ومن لا يحصى أيضاً كثرة. وإلى قمي مشبه مجبر. وأن القميين كلهم من غير استثناء لأحد منهم إلا أبا جعفر بن بابويه (رحمة الله عليه) بالأمس كانوا مشبهة مجبرة، وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به. فليت شعري أي رواية تخلص وتسلم من أن يكون في أصلها وفرعها واقف أو غال، أو قمي مشبه مجبر**»[2].

ولا يخفى على أحد روايات الجبر والقدر والتشبيه، وروايات تحريف القرآن التي وردت في الكافي، والتي تضع علامة استفهام كبيرة حول الأصول التي اعتمد عليها الكليني في كتابه. ولذلك فقد كان أكثر القدماء خصوصاً ما قبل الطوسي يرفضون الأخذ بخبر الآحاد ما لم تكن معه قرائن تؤيده، ومن أشهرهم المفيد والمرتضى، اللذان اعتبرا أخبار الآحاد مما لا يوجب علماً ولا عملاً. فإذا عرفنا قول ابن إدريس من أن أكثر أحاديث أصحابنا المأخوذة عن الأصول المتداولة في عصر الأئمة هي أخبار آحاد خالية من القرائن الموجبة للقطع، مما أدى به إلى الاعتراض على كثير من فتاوى الطوسي المعتمدة على تلك الأصول، تبين لنا حجم المشكلة[3]. «**على ذلك يمكن القول إن هناك نزعة تشكيكية تسود بين المحققين القدماء إزاء الروايات المدونة في الأصول الأولية وكتب الحديث القديمة، وإن تباين حجم هذا التشكيك بينهم. وهو موقف يختلف عما آل إليه المتأخرون، سواء الأخباريون منهم والأصوليون، باستثناء أصحاب دليل الانسداد**»[4].

هذا ما يرجع إلى الكتب الأربعة الأولى، أما ما يرجع إلى ما ظهر من

---

(1) يحيى محمد: **مشكلة الحديث**، ص254.

(2) الشريف المرتضى: **رسائل المرتضى**، ج 3، ص 310 - 311.

(3) **روضات الجنات**، ج6، ص231. وانظر يحيى محمد: **مشكلة الحديث**، ص265ـ267.

(4) يحيى محمد: **مشكلة الحديث**، ص267.

المجاميع في الفترة الأخبارية، فيحدثنا المجلسي عن كيفية تأليفه لكتابه بحار الأنوار، إذ يقول: «**ثم بعد الإحاطة بالكتب المتداولة المشهورة تتبعت الأصول المعتبرة المهجورة التي تركت في الأعصار المتطاولة والأزمان المتمادية إما: لاستيلاء سلاطين المخالفين وأئمة الضلال. أو لرواج العلوم الباطلة بين الجهال المدعين للفضل والكمال. أو لقلة اعتناء جماعة من المتأخرين بها، اكتفاءً بما اشتهر منها. لكونها أجمع وأكفى وأكمل وأشفى من كل واحد منها. فطفقت أسأل عنها في شرق البلاد وغربها حيناً، وألح في الطلب لدى كل من أظن عنده شيئاً من ذلك وإن كان به ضنيناً. ولقد ساعدني على ذلك جماعة من الإخوان، ضربوا في البلاد لتحصيلها، وطلبوها في الأصقاع والأقطار طلباً حثيثاً حتى اجتمع عندي بفضل ربي كثير من الأصول المعتبرة التي كان عليها معول العلماء في الأعصار الماضية، وإليها رجوع الأفاضل في القرون الخالية، فألفيتها مشتملة على فوائد جمة خلت عنها الكتب المشهورة المتداولة، واطلعت فيها على مدارك كثير من الأحكام اعترف الأكثرون بخلو كل منها عما يصلح أن يكون مأخذاً له فبذلت غاية جهدي في ترويجها وتصحيحها وتنسيقها وتنقيحها**»[1]. وهذا النص يشير إلى الجهد الذي بذله الأخباريون في تكوين الموسوعات الحديثية التي تضاعف بها عدد الأحاديث بنسبةٍ كبيرةٍ جداً.

والسبب في هذا التحرك الأخباري هو أن العقل النصي لدى الأخباريين بلغ مرحلة التطرف، فالفرقة الأخبارية قامت بإعادة «**تأسيس العلوم التي بُنيت على أساس عقلاني وفق أساس نصي حديثي (...) من التفسير والقرآنيات مروراً بالفقه والتاريخ وصولاً حتى أصول الفقه وأصول الدين، محاربةً الفلسفة والاتجاهات العقلية (...) [وهذا ما يمثل مشروعاً] في الوعي كله، لأن تنحية العقل إلى حد كبير واستحضار النصوص الروائية مكانه، لن يمضي دون تكوين منهج مختلف تماماً في الفكر والثقافة**»[2]. أي أن النص حلَّ محل العقل عندهم في كل شيء، وبالتالي فعملية السعي نحو زيادة حجم النص هي عملية طبيعية بالنسبة إليهم. مما أدى إلى ظهور مبدأ (السنة فقط) لدى الأخباريين الذي يقوم

(1) بحار الأنوار، ج 1، ص 3 ـ 4.

(2) حيدر حب الله: **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، 280.

على مبدأ يقينية السنة وإسقاط مرجعية العقل والإجماع بل وحتى القرآن، إذ حصر الأخباريون فهم القرآن بالسنة.

وتكمن مشكلة التدوين في الكتب التي ظهرت في الفترة الأخبارية التي كونت الموسوعات الحديثية اللاحقة كموسوعة البحار للمجلسي **«أن هذه الكتب لم تصل إلى المجلسي بتناقل الأجيال المتعاقبة، وإنما كانت وجادة، أي أن المجلسي وجدها في مكان ما ثم روجها، ومن ثم لا دليل يؤكد أن ما عثر عليه المجلسي عند زيد أو عمر أو في سوق الكتاب هذا أو ذاك، في الهند أو إيران، هو النسخة التي تنتسب فعلاً إلى صاحبها (. . .). فمصادر البحار أغلبها أو جميعها لا اعتبار لها»**[1] كما يرى البهبودي صاحب كتاب (معرفة الحديث). ويؤيده في ذلك الشيخ آصف محسني صاحب كتاب (مشرعة بحار الأنوار) الذي يذكر أمثلة على تلك الكتب ككتاب محاسن البرقي وبصائر الدرجات للصفار وكتاب الزهد للحسين بن سعيد ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى وكتاب قرب الإسناد للحميري وبعض كتب الصدوق وأمالي الشيخ المفيد وأمالي الشيخ الطوسي[2]، ثم يقول **«أن المجلسي رحمه الله لم ينقل عنها بالمناولة بل ينقل بالوجادة، أي أنه وقف على المؤلفات في الأسواق وعند الأشخاص كما يظهر من كلامه ولعله لم يصل إليه نسخة كتاب واحد من مؤلفه بالمناولة المعتبرة بتوسط الثقات والصادقين (. . .). وعليه فلا مجال للحكم بصحة الكتب بمجرد حدس بعض العلماء وبقطع النظر عن إقامة دليل وشواهد على صحة النسخة الواصلة إلى المجلسي (. . .) حتى وإن فرض شهرة الكتاب وصحة طريقهما إليه. فإن شهرة الكتاب أمر وصحة النسخة المخطوطة الواصلة إليهما في عصر فقدان المطابع وانحصار الاستنساخ بكتابة اليد التي يمكن وقوع الزيادة والنقيصة فيهما عمداً أو سهواً، أمر آخر. (. . .) وعليه فإذا لم يثبت وصول نسخة كتاب إلى المجلسي (. . .) فلا يعتبر ما فيه من الروايات والأخبار وإن صحت أسنادها من قبل المؤلف إلى الإمام عليه السلام»**[3].

(1) حيدر حب الله: **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، 570.

(2) **مشرعة البحار**، ص14.

(3) المصدر السابق، ص23.

يقول السيد أبو القاسم الخوئي[1] مناقشاً صحة نسبة كتاب (فقه الإمام الرضا)، والذي ظهر في الفترة الأخبارية: «**فقد تمسك القائلون باعتباره بوجوه كثيرة، ولكنها تؤول إلى وجهين: 1 ـ وهو عمدة ما تمسك به المثبتون: أن ظهوره وإن كان في زمن المجلسي الأول ولكن الذي أخبر بالكتاب ورواه المجلسي هو الثقة الفاضل والمحدث الكامل القاضي السيد أمير حسين طاب ثراه، فإنه أول من اطلع عليه واستنسخه، وقد استنسخه المجلسي من نسخته، وهو ثقة، فيصدق في قوله، لشمول أدلة الخبر الواحد لخبره هذا. وفيه: أن إخباره هذا إما أن يكون مستنداً إلى القرائن التي أوجبت حصول العلم العادي له، من الخطوط الموجودة فيه للإمام (عليه السلام)، والإجازات المدونة فيه للأعلام، على ما نقله المحدث المتبحر النوري في المستدرك عن المجلسي الأول. وأما أن يكون مستنداً إلى إخبار ثقتين عدلين من أهل قم للسيد المذكور بكون الكتاب للرضا (عليه السلام)، كما في المستدرك أيضاً حيث قال: إن السيد الثقة الفاضل القاضي أمير حسين أخبر بأن هذا الكتاب له (عليه السلام)، وأخبره بذلك أيضاً ثقتان عدلان من أهل قم، وهذا خبر صحيح داخل في عموم ما دل على حجية خبر العدل. أما الطريق الأول فضعفه بين، لأن حصول العلم للسيد الأمجد والسند**

(1) قيل في ترجمته: آية الله العظمى أبو القاسم الموسوي الخوئي (1899 ـ 1992). هو مرجع ديني شيعي راحل وزعيم سابق للحوزة العلمية النجف، وكان ملايين الشيعة يرجعون إليه في العراق والخليج وغيرهما من المناطق. يعد من أكبر علماء الشيعة الإمامية في عصر الغيبة، تدرج آية الله السيد أبو القاسم الخوئي في نبوغه طالباً للعلم، فأستاذاً، ثم مجتهداً ومحققاً يعد المجتهدين، فما أن التحق في عنفوان شبابه بدروس الخارج وتقرير بحوث أساتذته على زملائه، سرعان ما عقب شيوخه في أروقة العلم، بالتصدي لتدريس بحث الخارج، فانهالت عليه هجرة طالبي العلم من كل مكان، وقلدته المرجعية العليا جميع مسؤولياتها وشؤونها، حتى أصبح زعيمها دون منازع، ومرجعاً أعلى للمسلمين الشيعة، يقلده ملايين المؤمنين من أتباع مذهب الامامية في مختلف بقاع العالم، وطبعت رسائله العملية لبيان الأحكام الشرعية لمقلديه وبعدة لغات، وتلك بفضل نبوغه وتضلعه من مختلف العلوم الإسلامية، وبلوغه الغاية من التقوى، وألمعيته في إدارة الحوزات، واهتمامه البالغ برفع مستوى العلماء، علمياً ومعيشياً، وفي رعايته للمسلمين عموماً. فكان آية الله أبو القاسم الخوئي منذ أيامه الأولى يعدّ بحق، زعيمها الواعد، حتى أصبح رمزاً بارزاً من رموز المرجعية وعلماً من أعلام الإسلام، يخفق على قمة الحوزات العلمية في كل مكان.

الأوحد من تلك القرائن على صحة النسبة لديه لا يوجب حصول العلم لنا باعتباره، وعلمه بذلك لا يفيد غيره بوجه. ومن الغرائب أن يتمسك لحجية خبره هذا بعموم أدلة أخبار الآحاد، فإن هذه العمومات لا تشمل الأخبار الحدسية ولو كان المخبر بها من الثقات. وأغرب منه أن يقال: إن المتيقن من الأخبار الحدسية الخارجة على هذه العمومات هي ما لا تعتمد على مبادي محسوسة يلزم من العلم بها العلم بمضمون الخبر، وأما لو اعتمد على مبادي محسوسة يلزم من العلم بها العلم بصدق الخبر، كما في الشجاعة والسخاوة والعدالة، بناء على تفسيرها بمعنى الملكة، فلا يظن بأحد أن يتوقف في عموم أدلة خبر العدل لها، وأخبار السيد باعتبار الفقه الرضوي من قبيل الثاني لا الأول. ووجه الغرابة في هذا القول إن الأخبار بالأمور الحدسية بواسطة أسبابها الحسية إنما يكون مشمولاً لأدلة الحجية إذا كان بين الأسباب ومسبباتها ملازمة عادية، بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمسببات كما في الأمثلة المذكورة، وأما إذا انتفت الملازمة العادية فأدلة حجية الخبر لا تشمله كما حقق ذلك في علم الأصول. وهذا الشرط مفقود في موضوع البحث فإن الأمور التي استند إليها السيد في إخباره قابلة للمنع، فإنه كيف يعلم أحد أن الخطوط في النسخة للإمام (عليه السلام) وأن الإجازات للأعلام إلا من طريق الحدس الشخصي، إذن فإن الأمور المذكورة حدسية لا حسية، وأيضاً فلا ملازمة بينها وبين العلم بالنتيجة. فإن قلت: كيف يصح إنكار ما يدل على صدق نسبة الكتاب للإمام (عليه السلام)، مع أن فيه عبارات تنطق بكونه له (عليه السلام)، مثلما قال في أول الكتاب: يقول عبد الله علي بن موسى الرضا (عليهما السلام)، وفي بعض كلماته: نحن معاشر أهل البيت، وأمرني أبي (عليهما السلام)، وجدنا أمير المؤمنين (عليه السلام)، وأروي عن أبي العالم (عليه السلام). إلى غير ذلك من العبائر التي لا ينبغي صدورها إلا عن الحجج (عليهم السلام)، وقد ذكر المحدث النوري جملة منها في المستدرك، هذا مضافاً إلى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذكور. قلت: أولاً: إن احتمال الكذب لا دافع له مع الجهل بمؤلفه، وانفتاح باب الجعل والفرية من المشمرين عن ساق الجد للكذب على العترة الطاهرة، أفنسيت الأخبار المجعولة في أمر الولاية كيف قامت، وأن لكل واحد من الأئمة (عليهم السلام) من يدس عليه من الكذابين. ومن هذا ظهر

فساد توهم الصدق في نسبة الكتاب من جهة موافقة تاريخه لزمان الرضا (عليه السلام). وثانياً: لنفرض أن الكتاب ليس من مجعولات الوضاعين، فهل يصح أن نتمسك بقوله: نحن معاشر أهل البيت، أو جدنا أمير المؤمنين لتصحيح كون الكتاب للإمام (عليه السلام)، أليس احتمال كون مؤلفه رجلاً علوياً بمكان من الإمكان. وأما الطريق الثاني: أعني استناد أخبار السيد بصدق الكتاب إلى إخبار ثقتين بذلك من أهل قم، ففيه: أولاً: أنه محض اشتباه من المحدث المتبحر النوري، فإنه مع نقله كلام المجلسي الأول بطوله، الذي هو الأصل في السماع عن السيد، غفل عنه وسلك مسلكاً آخر، فقد قال المجلسي الأول ـ كما في المستدرك ـ : ثم حكى ـ أي السيد ـ عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين أنهما قالا: إن هذه النسخة قد أتي بها من قم إلى مكة المشرفة، وعليها خطوط العلماء وإجازاتهم وخط الإمام (عليه السلام) في عدة مواضع، قال: والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها إلى بلدنا، وأني استنسخت نسخة من كتابه. وهذا الكلام كما ترى يعلن بمخالفته لما أفاده النوري. وثانياً: فننقل الكلام إلى أخبار هذين العدلين، فإن غاية ما يحصل لنا من أخبارهما كون الفقه الرضوي من جملة الأخبار المرسلة، فيتوجه عليه ما قدمناه في رواية تحف العقول. ومما يوهن حجية خبر أمير حسين بصدق الكتاب مع كونه ثقة، قول المجلسي الأول بعد كلامه المتقدم: والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع، ومن هذا الكتاب تبين عذر قدماء الأصحاب فيما أفتوا به. ووجه الوهن أنه لو كان إخبار السيد بذلك جامعاً لشرائط الحجية في الخبر الواحد فلا وجه لقول المجلسي الأول: إن العمدة في إثباته هي مطابقته لفتوى الصدوقين. وبالجملة لم يتحصل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب.

2 ـ موافقته لرسالة علي بن بابويه إلى ولده الصدوق، وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق، وقد استند إلى هذا الوجه بعض الأصحاب، وعرفت أن المجلسي الأول من هؤلاء، فقد جعل العمدة في تصحيح الكتاب موافقته لفتوى الصدوقين، فلا بد من أن يكون الكتاب موجوداً في زمان الصدوق ومعتمداً عليه عنده ولذا نقل عنه وإن لم يسم به. وفيه: أن هذا لا يوجب اعتبار الكتاب،

لاحتمال أخذ مؤلفه ذلك من الرسالة المذكورة، بل هذا هو الظاهر، إذ من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة أن يسند علي بن بابويه كتاب الرضا (عليه السلام) إلى نفسه من دون أن يشير هو أو ابنه الصدوق، الذي كتب لأجله هذه الرسالة، إلى أن هذا الكتاب من تأليف الرضا (عليه السلام). وهل يرضى أحد أن ينسب مثل هذه السرقة إلى الصدوقين، فلا بد وأن يكون الأمر بالعكس، بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من رسالة علي بن بابويه. وربما قيل: إن فقه الرضا (عليه السلام) هذا هو الذي كتبه الرضا (عليه السلام) لأحمد بن السكين الذي كان مقرباً عنده، وهو بخطه (عليه السلام) موجود في الطائف بمكة المعظمة في جملة كتب السيد علي خان، وعليه إجازات العلماء وخطوطهم، وهذه النسخة بالخط الكوفي وتاريخها عام مائتين من الهجرة. وبعد أن نقل المحدث النوري هذا الوجه عن الرياض قال ما حاصله: ومن هنا يتضح أن من عدم الاطلاع ومن قلة الخبرة أن يقال: ظهور الكتاب إنما كان في زمن أمير حسين أما قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين ولا أثر. أقول: نحن لا ندعي أنه لم يكن للرضا (عليه السلام) كتاب وآثار حتى ينقض علينا بما كتبه لأحمد بن سكين، بل نقول: إنه لا مدرك لنا لإثبات أن هذا الكتاب الذي عندنا كان له (عليه السلام)، وأنه هو الذي كان موجوداً في مكتبة السيد علي خان، خصوصاً مع ملاحظة أن ظهوره كان من قم كما عرفت، ومن هنا يعلم أن نقد النوري للقول بظهوره في زمن أمير حسين ناشئ من عدم التأمل. ثم إنه مع الغض عن جميع ما ذكرناه، فإن في الكتاب قرائن قطعية تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا (عليه السلام)، بل هو رسالة عملية ذكرت فيها الفتاوي والروايات بعنوان الإفتاء، كما يظهر لمن يلاحظه، كيف وأكثر رواياته أما بعنوان روي وراوي ونحوهما، وأما نقل عن الرواة، خصوصاً في آخر الكتاب، فإنه ينقل فيه كثيراً عن ابن أبي عمير وزرارة والحلبي وصفوان ومحمد بن مسلم ومنصور وغيرهم. على أن فيه عبارات يقبح صدورها عن الإمام (عليه السلام)، نظير قوله: جعلني الله من السوء فداك، وقوله في باب القدر: صف لي منزلتين، فإن هذا القول ظاهر في جهل القائل، وهو مستحيل في حق الإمام (عليه السلام)، إلى غير ذلك، وقد نقل جملة منها في المستدرك. مع أنه ذكر فيه من الأحكام المتناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير، وحملها على التقية بديهي الفساد، لما ورد في

هذا الكتاب أيضاً مما يخالفها بل تكذيبهم والإزراء عليهم، كما في المتعة. والالتزام بالتفصيل بأن بعض الكتاب إملاء منه (عليه السلام) وبعضه الآخر لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وأن موارد التقية في الكتاب إنما هي فيما سمع منه (عليه السلام)، تكلف في تكلف وقول بلا علم. هذا كله ما يرجع إلى نفس الكتاب وقد أجاد صاحب الفصول في بعض ما أفاده هنا، فليراجع. إذن فحق القول إنه لو أنيطت الأحكام الشرعية بمثل هذه المدارك، فبين أيدينا البخاري ومسند أحمد وصحيح مسلم، وعلى هذا فعلى الفقه السلام. وأما توهم انجبار رواياته بالشهرة إذا قامت على وفقها، فقد عرفت ما فيه في رواية تحف العقول. وربما يتخيل اعتبار الكتاب لأجل عمل جملة من الأكابر عليه كالمجلسيين وغيرهما، ولكنه فاسد، لأنهم قد استندوا في عملهم هذا بما ذُكر من الوجوه التي عرفت جوابها بما لا مزيد عليه»[1].

وقد تعمدنا إيراد هذا النص الطويل لأهميته، إذ إنه يناقش غالب الحجج التي يُعتمد عليها لصحة أمثال هذه الكتب التي ظهرت في الفترة الأخبارية ويوضِّح وهنها، إضافةً لتعرضه لظاهرة الوضع التي لا يمكن التغاضي عنها. وهذا ما يجعل الاتكاء على هذه المدونات في تأسيس الفكر مشكلةً كبيرة. غير أن الواقع المؤسف هو أن هذه المدونات أصبحت مصدر الثقافة الدينية، وأصبحت المنهل الذي يستمد منه خطباء المنبر ما يبثونه للناس باعتباره ديناً، وأصبحت المادة التي تتكون منها صورتنا عن أنفسنا وعن الآخرين المختلفين عنا وعن عالمنا.

(1) السيد الخوئي: مصباح الفقاهة، ج1، ص31 وما بعدها.

ثانياً: مشكلة الوضع والوضّاعين

جاء في كتاب فجر الإسلام ما نصه: «أنه من أهم أسباب الوضع تغالي الناس إذ ذاك في أنهم لا يقبلون من العلم إلا على ما اتصل بالكتاب والسنة اتصالاً وثيقاً وما عدا ذلك فليس له قيمة كبيرة، فأحكام الحلال والحرام إذا كانت مؤسسة على مجرد الاجتهاد لم يكن لها قيمة ما أسس على الحديث ولا ما يقرب منه بل كثير من العلماء كان يرفضها ولا يمنحها أي قيمة، بل بعضهم كان يشنع على من ينحو هذا النحو، والحكمة والموعظة الحسنة من أصل هندي أو يوناني أو فارسي أو من شروح التوراة أو الإنجيل لم يؤبه به، فحمل ذلك كثيراً من الناس أن يصبغوا كل هذه الأشياء صبغة دينية حتى يقبلوا عليها، فوجدوا الحديث هو الباب المفتوح على مصراعيه، فدخلوا منه على الناس، ولم يتقوا الله فيما صنعوا، فكان من ذلك أن ترى في الحديث الحكم الفقهي المصنوع والحكمة الهندية والفلسفة الزرادشتية والموعظة الإسرائيلية أو النصرانية»[1].

والنصّ السابق يشير إلى أن مشكلة الوضع هي نتاجٌ طبيعي لمجتمعٍ يفكّرُ بالعقل النصي، فهو لا يقبل إلا ما أتى به النص، ولا ينتهي إلا عما نهى عنه النص، ولا يعتقد إلا بما قاله النص. ولذلك فإن أي شخص يريد أن يسمو في هذا المجتمع فعليه أن يسندَ نفسه بنصٍّ، وأي شخصٍ يريد أن يربح فعليه أن يُغري الناس بنصٍّ، وأي شخصٍ يريد أن يدعو فعليه أن يسند دعوته بنصٍّ، وقد صرح بذلك أحد الوضّاعين بعد أن تاب فقال: (إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإنا كنا إذا هوينا أمراً صيرنا له حديثاً).

والتصور السائد عن الوضاعين هو أنهم أناس من خارجِ المذهب أرادوا أن

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص257.

يكيدوا له ويخربوه، غير أن هذا ليس صحيحاً، فهناك من الوضاعين من هم من داخل المذهب وأرادوا أن يخدموا المذهب بوضعهم، أي أنهم كانوا يرون الغاية مبررةً للوسيلة، وإلا فمن وضع أحاديث الثواب غير المعقول على أعمالٍ صغيرةٍ لا تستحق ذلك، إنهم وبلا شك الزهاد الذين أرادوا ترغيب الناس في العبادة، كما سنتعرض لاحقاً. والمتأمل في روايات تحريف القرآن يجد أن بعضها إنما وُضع لتأييد المذهب الشيعي وإثبات أن إمامة علي وولده مذكورة في القرآن، وهذا ما يُبطل مذاهب المسلمين الأخرى. وَرَدَ في بحار الأنوار: «**ورووا عن أبي جعفر**عليه السلام أنه قال: نزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية هكذا «**وقال الظالمون آل محمد حقهم إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً**»، وقرأ أبو جعفر عليه السلام «**لكن الله يشهد بما أنزل إليك في علي أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً**»، وقرأ أبو جعفر عليه السلام هذه الآية وقال: هكذا نزل به جبرئيل عليه السلام على محمد صلوات الله عليه وآله «**إن الذين كفروا وظلموا آل محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم**»[1].

وكذلك على سبيل المثال لا الحصر الروايات التي وضعها الشيعة الاثنا عشرية التي تذكر أن عدد الأئمة اثنا عشر، بل تحددهم بالاسم، ولو كانت هذه الروايات صادرة عن الرسول فعلاً أو الأئمة المتقدمين لما انقسم الشيعة إلى اثني عشرية وواقفية وإسماعيلية وزيدية وفطحية، إذ كيف يختلفون على شيء معروف ومشهور وبه كم هائل من الروايات، وكيف يأتي بعض أصحاب الإمام كما يروي التاريخ ليسألوه عن الإمام الذي يلي الأمر من بعده، أو يأتوا إليه ليختبروا صدق إمامته[2]، وكيف يكون لدى كل فرقة مهدي، والمهدي تحدده تلك الروايات باسمه ونسبه وصفته!.

ويلخص الدكتور عبد الهادي الفضلي في مقالٍ له عن (الحديث الموضوع)[3] عوامل وضع الحديث إلى التالي:

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 89، ص 64.

(2) انظر معرفة الحديث، ص109.

(3) http://www.balagh.com/mosoa/hadith/4i0ococg.htm

1 ـ العامل السياسي: مثل ما فعل بني أمية إذ افتعلوا أحاديث تنهى عن الخروج على الحاكم وتأمر الناس بإطاعته براً كان أو فاجراً، كما وضعوا الأحاديث في فضائل الصحابة ليقللوا من شأن الإمام علي ومكانة بني هاشم الذين ينافسونهم على الحكم. وقال ابن عرفة: (إن أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية تقرباً إليهم بما يظنون أنهم يرغمون به أنوف بني هاشم).

2 ـ العامل الديني: ويقصد به ما وضعه أصحاب الأديان الأخرى كيداً للإسلام، مثل الإسرائيليات التي وضعها كعب الأحبار ووهب بن منبه. يقول الفضلي: «**وقام بمثل هذا الدور في صفوف الشيعة مَن عرفوا بالغلاة، فاستغلوا تقديس الشيعة لأهل البيت (عليهم السلام)، فوضعوا أحاديث في رفعهم فوق منزلتهم. ومن أشهر من قام ببث أحاديث الغلو بين الشيعة وفي كتب الحديث الشيعية: المغيرة بن سعيد، المعاصر للإمام الباقر** (عليه السلام): روى الكشي بإسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن هشام بن الحكم: أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقة، ويسندها إلى أبي، ثم يدفعها إلى أصحابه، فيأمرهم أن يبثوها في الشيعة، فكل ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم. [وكذلك] محمد بن مقلاص الأسدي الكوفي الأجدع، المعروف بمحمد بن أبي زينب والمشهور بأبي الخطاب، تلميذ المغيرة بن سعيد. كان من أصحاب الصادق (عليه السلام)، مستقيماً في أول أمره، وقال علي بن عقبة: كان أبو الخطاب قبل أن يفسد، يحمل المسائل لأصحابنا، ويجيء بجواباتها، كذا في باب فضل التجارة من (الكافي)، ثم ادعى القبايح، وما يستوجب الطرد واللعن، من دعوى النبوة وغيرها، وجمع معه بعض الأشقياء، فاطلع الناس على مقالاتهم، فقتلوه مع تابعيه. والخطابية منسوبون إليه، عليه وعليهم لعنة اللّه والملائكة والناس أجمعين. وفي (إكمال الدين) في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ـ عجل اللّه فرجه ـ : أمّا أبو الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع فملعون، وأصحابه

ملعونون، فلا تجالس أهل مقالتهم، فإني بريء وآبائي (عليهم السلام) منهم برئاء. وكان ما نشروه من غلو في أهل البيت (عليهم السلام) غلو ارتفاع، فنسبوا إليهم أنهم آلهة، ونسبوا إليهم أنهم أنبياء، ونسبوا إليهم أنهم يعلمون الغيب علماً لدنياً (ذاتياً)، ونسبوا إليهم أنهم يعلمون بكل ما في الكون. وقالوا: إن معرفة الإمام تسقط التكليف الشرعي. وهذه ـ كما تراها ـ لا تعدو أن تكون صدى من أصداء الفكر المسيحي الموجود في الأناجيل المحرفة. وبخاصة إذا علمنا أن الذين نشروا هذه الأفكار أمثال المغيرة بن سعيد وتلميذه أبي الخطاب وأتباعهما هم من أهل الكوفة، والكوفة ـ كما هو معروف تاريخياً ـ قامت على أنقاض الحيرة وحلت محلها حاضرة للعراق الغربي. وفي الحيرة اجتمع على النصرانية قبائل شتى من العرب، وفي أطرافها كانت أديرة الرهبان السريان تنتشر هنا وهناك. وكان المسلمون في الكوفة يلتقون هؤلاء، وربما تظاهر بعضهم بالإسلام للكيد والوقيعة. وكما نشر اليهود أفكارهم في المدينة عن طريق سرد الحكايات ونقل الأساطير، فعل مثلهم النصارى في الكوفة، فنشروا أفكار الغلو، ودعموها بالأحاديث المصنوعة. وقد وقف منهم أئمة أهل البيت (عليهم السلام) موقف الطرد لهم والشجب لأفكارهم، ورفضها رفضاً باتاً، وتحريم الاعتقاد بها تحريماً قاطعاً. ووقفوا من حديثهم موقف الرفض له، والتحذير من روايته، ومنعها منعاً باتاً».

والنص السابق للفضلي يؤكد لنا عدة نقاط مهمة، أولها أن عملية الوضع موجودة لدى الشيعة حتى على زمن الأئمة، وأن هذا الوضع لم يكن يقتصر على أحاديث ملفوظة بل على كتب مكتوبة تُبث وتنشر في صفوف الشيعة، وهو ما يثير شبهة حول الأصول التي استمُدت منها مجاميع الحديث الروائية. والروايتان اللتان ذكرهما الفضلي تدلان على عملية الوضع سواء كانتا صحيحتين أم موضوعتين، فإن كانتا صحيحتين فمضمونهما دالٌ على الوضع، وإن كانتا موضوعتين فوضعهما دليلٌ على ظاهرة الوضع.

3 ـ العامل المذهبي: ويعني به ما يضعه أصحاب كل مذهب لتأييد مذهبهم. **«فإن كثيراً من أتباع المذاهب والفرق العقائدية لجئوا إلى وضع الحديث وافترائه دعماً منهم لمذاهبهم وتعزيزاً لأفكارهم وعقائدهم، فكثيراً ما يعاني هذا المذهب أو ذاك نقصاً في جانب معين من جوانب العقيدة أو غيرها فيلجأ أتباع**

هذه المذاهب إلى وضع الحديث سداً لهذا الخلل وقطعاً للطريق على الخصوم والمتربصين. ولهذا السبب اتخذ وضع الحديث صوراً مختلفة وطرائق متباينة باختلاف الأغراض لدى هؤلاء وتباينها، فقد يكون الغرض دفاعياً يقتصر على الدفاع عن المذهب بعقائده ورموزه، فيتكفل الحديث الموضوع بيان هذه الناحية وإيضاحها للآخرين، وقد يكون الغرض هجومياً يسفّه عقائد الآخرين ويسخف أفكارهم ورموزهم، فيؤدي الحديث المفترى هذه الغاية المطلوبة»(1).

4 ـ العامل الإعلامي: ويعني به الأحاديث الموضوعة من قبل الزهَّاد لترغيب الناس في الدين، كأن يضعوا لبعض الأعمال أحاديث توجب الثواب العظيم لمن يقومون بها. «فقد لجأ الكثير من المحدثين والرواة إلى وضع الحديث ترغيباً للمؤمنين في عمل الخير وتشجيعاً لهم على اجتناب عمل الشر والسوء. ويأتي في هذا الإطار كثير مما روي من الأحاديث عن الجنة ونعيمها والنار وعذابها، كما يمكن أن ندرج ضمنه غير قليل مما روي عن فضائل بعض الأعمال والثواب المترتب عليها. وعلى الرغم من النية الحسنة التي ينطوي عليها مثل هذا الدافع من وضع الحديث، إلا أن مثل هذه الأحاديث لا يمكن اعتبارها في النتيجة أكثر من أنها روايات موضوعة مفتراة على رسول الله، الأمر الذي يتعارض مع أي غرض تربوي مفترض من مثل هذا الوضع، لما في هذا العمل من الاستهانة ـ أو قل التساهل الكبير لو أحسنت الظن ـ بالنبي وحديثه وهو القائل ﷺ: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». هذا فضلاً عما في أمثال هذه الأحاديث والروايات من المبالغات والكذب المفضوح مما يجعلها مرآة لأمزجة قائليها وأفكارهم، وميداناً يجول فيه خيال مخترعيها وأوهامهم وهو ما يعطي صورة خرافية مشوهة ومجافية للعقل عن الإسلام ونبيه إذا ما اعتقدنا بصحة هذه الروايات واخترنا التصديق بها»(2).

5 ـ العامل الاجتماعي: ويعني به وضع الأحاديث لكسب منزلة اجتماعية لدى أميرٍ أو حاكم.

---

(1) الشيخ الأميني: الوضاعون وأحاديثهم، ص 16.

(2) المصدر السابق، ص18.

6 ـ العامل الاقتصادي: ويعني به وضع أحاديث لكسب المال، كأن يضع أحاديث تُكسبه في تجارته، أو أن تكون وظيفته هي وضع الأحاديث للناس مقابل مبلغٍ يستلمه من حاكمٍ أو أمير.

7 ـ العامل الشخصي: وهو أن يتظاهر غير العالم بمظهر العالم ويعزز ذلك باختلاقه الأحاديث وروايتها.

غير أن الفضلي في كلامه على الحديث الموضوع يركز في حديثه وفي أمثلته على حركة الوضع لدى أهل السنة، دون أن يفصل القول في حركة الوضع لدى الشيعة، باستثناء وضع أحاديث الغلو التي أراد أن يبرىء الفكر الشيعي منها. في حين أن لدى الشيعة حركة وضع كما لدى السنة في غير مواضيع الغلو[1]. وإذا كان الأئمة المعصومون كما يرى الفضلي حاربوا الوضع في زمانهم فشهروا بالوضاعين عليهم وكشفوا الكتب الموضوعة، فكيفَ بما وُضعَ بعدهم؟ وحال الأئمة ليس بأحسن من الرسول، فالرسول قد حارب الوضع في حياته لكن الوضع استمر بعدَ موته وما كان هناك سبيلٌ لمنعه. وليس ابتعاد الفضلي عن التوسع في ظاهرة الوضع لدى الشيعة بأمرٍ مستغرب، إذ إن درس الموضوعات في الحديث شبه غائب عن الساحة الشيعية، إذا استثنينا العصر الحالي وما قبله بقليل. لذلك لن تجد لديهم تصنيفاً أو علماً أو اهتماماً خاصاً بظاهرة الموضوعات في الأحاديث، بعكس أهل السنة[2]. والسبب في ذلك هو أنه ما دام العقل النصي معتمداً بشكلٍ أساسي على النص الحديثي في تكوينه، فمن الطبيعي أن يبتعد عن منطقة الشكوك حول هذا النص، خصوصاً أن المجتمعات الدينية كالمجتمع الشيعي هي مجتمعات يقينية، تعتني باليقين، ولا يوجد لديها بيئة خصبة لنمو الشك الذي به تتقدم المعرفة.

ومن الذين أثاروا قضية الوضع في الحديث الشيعي من الشيعة أنفسهم أبو الحسن الشعراني (1393هـ) الذي ظنَّ أن خُمس مرويات الشيعة موضوعة[3]

(1) هاشم معروف الحسيني: **الموضوعات في الآثار والأخبار**، ص88.
(2) حيدر حب الله: **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، ص527.
(3) أبو الحسن الشعراني: **المدخل إلى عذب المنهل**، ص44.

مستثنياً روايات الفقه، ومن أمثلة الموضوعات ما يتعلق بأخبار عدد أيام رمضان وأنه لا ينقص أبداً وأحاديث تحريف القرآن وكتاب التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري[1].

كذلك يصرح السيد الطباطبائي صاحب الميزان مشيراً إلى ظاهرة الوضع ومعرِّضاً بالأخباريين: «**غير أن حديثهما وغيرهما من آبائهما وأبنائهما من أئمة أهل البيت أيضاً لم يسلم من الدخيل، ولم يخلص من الدس والوضع كحديث رسول الله ﷺ، وقد ذكرا ذلك في الصريح من كلامهما، وعدَّا رجالاً من الوضاعين كمغيرة بن سعيد وابن أبي الخطاب وغيرهما، وأنكر بعض الأئمة روايات كثيرة مروية عنهم وعن النبي ﷺ، وأمروا أصحابهم وشيعتهم بعرض الأحاديث المنقولة عنهم على القرآن وأخذ ما وافقه وترك ما خالفه. ولكن القوم (إلا آحاد منهم) لم يجروا عليها عملاً في أحاديث أهل البيت عليهم السلام وخاصة في غير الفقه، وكان السبيل الذي سلكوه في ذلك هو السبيل الذي سلكه الجمهور في أحاديث النبي ﷺ. وقد أفرط في الأمر إلى حيث ذهب جمع إلى عدم حجية ظواهر الكتاب وحجية مثل مصباح الشريعة وفقه الرضا وجامع الأخبار، وبلغ الإفراط إلى حيث ذكر بعضهم أن الحديث يفسر القرآن مع مخالفته لصريح دلالته، وهذا يوازن ما ذكره بعض الجمهور: أن الخبر ينسخ الكتاب**»[2]. كما يشير إلى ظاهرة الوضع في روايات أسباب النزول التي قد لا تكون أسباب نزولٍ حتى لو صحت، إذ إن المفسرين كانوا يقرنون بعض القصص بما يرونه مناسباً من الآيات ويقولون إنها سبب نزولها، كما يوضح الطباطبائي بقوله: «**وعلى هذه الوتيرة كانوا يذكرون أسباب نزول الآيات بمعنى القصص والحوادث الواقعة. في زمنه ﷺ مما لها مناسبة ما مع مضامين الآيات الكريمة من غير أن تكون للآية مثلاً نظر إلى خصوص القصة والواقعة المذكورة، ثم شيوع النقل بالمعنى في الأحاديث والتوسع البالغ في كيفية النقل أوهم أن الآيات نزلت في خصوص الوقائع الخاصة على أن تكون أسباباً منحصرة، فلا**

(1) حيدر حب الله: **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، ص 547.
(2) **تفسير الميزان**، ج 5، ص 275 ـ 276.

اعتماد في أمثال هذه الروايات الناقلة لأسباب النزول وخاصة في أمثال هذه السورة من السور التي نزلت دفعة على أزيد من أنها تكشف عن نوع ارتباط للآيات بالوقائع التي كانت في زمنه ﷺ. ولا سيما بالنظر إلى شيوع الوضع والدس في هذه الروايات والضعف الذي فيها وما سامح به القدماء في أخذها ونقلها»[1]. وكذلك يشير إلى ظاهرة الوضع أثناء حديثه عن روايات تحريف القرآن التي «هي آحاد متفرقة متشتتة مختلفة منها صحاح ومنها ضعاف في إسنادها ومنها قاصرة في دلالتها فما أشذ منها ما هو صحيح في سنده تام في دلالته. وهذا النوع على شذوذه وندرته غير مأمون فيه الوضع والدس فإن انسراب الإسرائيليات وما يحلق بها من الموضوعات والمدسوسات بين رواياتنا لا سبيل إلى إنكاره ولا حجية في خبر لا يؤمن فيه الدس والوضع. (...) وما ذكره بعض المحدثين إن اختلاف هذه الروايات في الآيات المنقولة غير ضائر لاتفاقها في أصل التحريف مردود بأن ذلك لا يصلح ضعف الدلالة ودفع بعضها لبعض. وأما ما ذكرنا من شيوع الدس والوضع في الروايات فلا يرتاب فيه من راجع الروايات المنقولة في الصنع والإيجاد وقصص الأنبياء والأمم والأخبار الواردة في تفاسير الآيات والحوادث الواقعة في صدر الإسلام. (...) وبالجملة احتمال الدس وهو قريب جداً مؤيد بالشواهد والقرائن يدفع حجية هذه الروايات ويفسد اعتبارها فلا يبقى معه لها لا حجية شرعية ولا حجية عقلانية حتى ما كان منها صحيح الإسناد فان صحة السند وعدالة رجال الطريق إنما يدفع تعمدهم الكذب دون دس غيرهم في أصولهم وجوامعهم ما لم يرووه»[2].

ويعد كتاب (الأخبار الدخيلة) لمحمد تقي كاظم التستري (1405هـ) أول كتاب يعالج موضوع الوضع داخل مصادر الحديث الشيعية[3] حيث تحدث في جزء من كتابه عن الأحاديث الموضوعة والأدعية الموضوعة وإن كان هذا الجزء صغيراً مقارنةً بحجم الكتاب.

---

(1) تفسير الميزان، ج7، ص110.

(2) المصدر السابق، ج12، ص112ـ116.

(3) حيدر حب الله: نظرية السنة، 532 وما بعدها.

ومن المشاريع الهامة في نقد الحديث الشيعي كتاب هاشم معروف الحسيني (الموضوعات في الآثار والأخبار) الذي ركز على نقد روايات الفضائل والمثالب والكرامات والمعاجز. والذي يرى أن صحة سند الرواية لا يمنع من أن تكون موضوعة. وكذلك فهو يشير إلى حدوث عملية الوضع على لسان الأئمة لا سيما في روايات التجريح بالصحابة والخلفاء. وكذلك فهو يرفض قاعدة التسامح في أدلة السنن إذ يراها الحسيني من صنع القصّاصين والوعَّاظ، ولذلك فهو يتحفظ عن كل رواية تُعظِّم ثواباً على عملٍ يسير. كما انتقد كتاب الكافي نقداً شديداً لروايته عن الغلاة والمنحرفين وإيراده ما يخالف العقل والعلم ومنطق الحياة. وهو بذلك لا يبرئ المحدثين والنقاد الشيعة من مسؤولية الوضع والدس. وما انتقاده للكافي إلا جزء يسير من انتقاده للكتب التي ظهرت في الفترة الأخبارية ككتاب مشارق أنوار اليقين للطبرسي وقضاء أمير المؤمنين للتستري ومختصر البصائر وكتاب السيد هاشم البحراني ومعالم الزلفى ومدينة المعاجز وغيرها، التي احتوت على كثير من الموضوعات في الكرامات والمعاجز وصفة ولادة الأئمة والغلو[1].

ويؤيده في ذلك السيد محمد جواد الأصفهاني المرجع المعاصر، الذي يرى أن أكثر أخبار الوضع في المستحبات كالأدعية والزيارات والعبادات، خصوصاً تلك التي تضع ثواباً كبيراً لعمل صغير، كما يرفض قاعدة التسامح ويفرد لهذه القاعدة رسالة خاصة، ويعتبر تفسير الإمام العسكري مجعولاً. بل إن الأصفهاني يذهب لرفض أخبار الآحاد، ليؤسس فقهاً غير قائم على حجية الظن، مما جعله يخرج بفتاوى كثيرة خلاف المشهور بين الفقهاء[2].

يقول البهبودي واصفاً حالة الدس والتزوير: «**فتارةً يأخذون أصلاً معروفاً أو كتاباً مشهوراً وينتسخون منه نسخاً عديدة ويدسون خلالها أحاديث من موضوعاتهم أو يحرفون كلماتها طبقاً لأهوائهم، وبعد إتمام النسخة يسجلون على ظهرها (قرئ على فلان في الشهر الفلاني بمحضر من أصحابه) ثم يفرقون هذه**

(1) المصدر السابق، ص549ـ563.

(2) المصدر السابق، ص597ـ611.

النسخ في دور الوراقين أو يجعلونها في متناول الضعفاء من المحدثين، وتارة كانوا يختلقون صحيفة كاملة فيها الغلو والأكاذيب ويكتبون على ظهرها (أصل فلان)، (كتاب فلان) ثم يدسون هذه النسخ المفتعلة في كتب الوراقين، أو يبيعونها بأيدي الصبيان والعجائز الأميين كأنها موروثة من أكابر المحدثين»[1].

وقد اعترف المرحوم هاشم معروف الحسيني في (الموضوعات في الآثار والأخبار) بحجم الضرر الذي أصاب الحديث الشيعي جرَّاء فعل الدس والتزوير الذي قام به جماعة كثيرة تظاهروا بالولاء لأهل البيت واندسوا بين الرواة وأصحاب الأئمة مدة طويلة حتى استطاعوا أن يتقربوا من الإمامين الصادقين واطمأن إليهم جمع من الرواة، فوضعوا مجموعة كبيرة من الأحاديث ودسوها بين أحاديث الأئمة وفي أصول كتب الحديث، ولم يسلم من فعلهم هذا حتى القرآن الكريم الذي أوهموا بتحريفه، تفسيراً وتنزيلاً، وظهرت إثر ذلك كتب الحديث والتفسير وهي مشحونة بمثل هذا الزور والتضليل[2]. مثل كتاب (أصفياء أمير المؤمنين) المنسوب إلى علي بن الحسن بن فضَّال، ورسالة أبي جعفر إلى أهل البصرة المنسوبة إلى جابر بن يزيد الجعفي، وغيرهما حسب بعض الروايات[3].

يقول الشيخ الأنصاري[4]: **«والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً. وجه الاستدلال بها: أن من الواضحات أن الأخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر**

---

(1) **معرفة الحديث**، ص77.

(2) يحيى محمد: **مشكلة الحديث**، ص279.

(3) **معرفة الحديث**، ص78.

(4) ترجموا له بقولهم: الشيخ مرتضى بن محمَّد أمين بن مرتضى بن شمس الدين الأنصاري، ينتهي نسبه إلى جابر بن عبد الله الأنصاري الصحابي المعروف، أحد علماء الإمامية، ولد في مدينة ديزفول بإيران سنة 1214هـ انتهت إليه رياسة الإمامية بعد وفاة الشيخ محمَّد حسن (صاحب الجواهر) وقام بها خير قيام، وازدهرت الحوزة في زمانه، بحيث خرّجت ثلّة كبيرة من العلماء والفضلاء. قال العلامة محمَّد حرز الدين: **«كان فقيهاً أصولياً متبحراً في الأصول، لم يسمع في الدهر بمثله»**. قال السيِّد محسن الأمين: **«الأستاذ الإمام المؤسس، شيخ مشايخ الإمامية»**. يعدّ كتاباه المكاسب والرسائل من الكتب المهمة التي تدرس في الحوزات العلمية، وشذّ من لم يعلّق عليهما من مشاهير العلماء بعده.

الكتاب والسنة في غاية الكثرة، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار ـ الناهية عن الأخذ بمخالف الكتاب والسنة ـ ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية، إذ لا يصدقهم أحد في ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة إلا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وأنه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلا فليتوقف فيه، لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة. ثم إن عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات ـ كما فعله الشيخ في العدة ـ لأن مرجعهما إلى الكتاب والسنة، كما يظهر بالتأمل. ويشير إلى ما ذكرنا ـ من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور ـ : تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية»[1].

ويوضح الدكتور عبد الهادي الفضلي في كلامه على (الحديث الموضوع) طريقة وضع الحديث، فهي إما أن تكون في المتن أو السند:

ـ في المتن:

ويكون بإحدى طريقتين، هما:

أ ـ أن يضع الراوي متناً من عنده، وذلك بأن يؤلف ويصوغ من كلامه عبارات الحديث الذي يروم وضعه.

ب ـ أن يعمد الراوي إلى مأثورة من كلام أحد الحكماء أو العلماء أو غيرهما، وينسبها إلى المعصوم. ومثلوا له بالحكمة المشهورة: (المعدة بيت الداء، والحمية رأس كل دواء)، التي هي من حكم الحارث بن كلدة الثقفي، ونسبها الراوي الواضع إلى النبي ﷺ.

ـ في السند:

(1) فرائد الأصول: ج 1، ص 245 ـ 246.

ويكون بإحدى طريقتين أيضاً، هما:

أ ـ أن يختلق الراوي سنداً لحديثه الموضوع، وذلك بأن يضع أسماء لرواة لا واقع لهم.

ب ـ أن يعمد الراوي إلى سند من الأسانيد، ويحمّله متن حديثه.

أي أن مسألة الوضع لا تتعلق بمتن الحديث فقط بل بسنده أيضاً، وهذا ما يثير مشكلة كبيرة في علم الرجال، إذ إن علماء الجرح والتعديل يُرهقون أنفسهم في معرفة السند الصحيح، غير أنهم غفلوا عن أن هذا السند الصحيح قد يكون موضوعاً أصلاً، وبالتالي فلا قيمة لصحته. وهذا ما يمثل ثغرةً بالنسبة إلى علم الرجال لا يمكن سدها، إضافةً إلى ثغرات أخرى سنتعرض لها لاحقاً. ومثالنا على ذلك صحيحة حماد بن عيسى الجهني[1] في آداب الصلاة وكيفيتها، التي اعتمد عليها عدد من العلماء، غير أن المحقق البهبودي بيَّن اختلاق هذه الرواية بأدلةٍ ثلاثة، منها أن حماد بن عيسى كان عمره 13 سنة تقريباً عند وفاة الإمام الصادق، فكيف يقول له الإمام وهو غلام (ما أقبح بالرجل أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فما يقيم صلاة واحدة بحدودها التامة)[2]. ويرى البهبودي صاحب كتاب (معرفة الحديث) أن تقسيم الحديث الرباعي إلى صحيح وغيره ليس بذي جدوى لكشف ظاهرة الدس والتزوير والجعل والغلو الذي كان ضارباً أطنابه في المجتمع الشيعي آنذاك، وقد ذكر في كتابه ما يقارب 150 راوياً ضعيفاً وكذاباً ووضاعاً، ومنهم من اشتهر بوثاقته كأبي حمزة الثمالي وجابر بن يزيد الجعفي وأبي الجارود والمفضل بن عمر الجعفي وغيرهم، مما يثير مشكلة

(1) وسائل الشيعة (آل البيت)، الحرّ العاملي، ج 5، ص 459: **عن حماد بن عيسى أنه قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) يوما تحسن أن تصلي يا حماد ؟ قال: قلت: يا سيدي أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة قال: فقال: (عليه السلام): لا عليك قم صل قال: فقمت بين يديه متوجها إلى القبلة فاستفتحت الصلاة وركعت وسجدت فقال: (عليه السلام) يا حماد لا تحسن أن تصلي ما أقبح بالرجل أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فما يقيم صلاة واحدة بحدودها تامة ؟ ! قال: حماد فأصابني في نفسي الذل فقلت: جعلت فداك فعلمني الصلاة...**

(2) **معرفة الحديث، ص3ـ5.**

توثيقية واسعة. وكذلك فهو يرى أن المشكلة ليست في ما يرويه الضعفاء بل حتى في ما يرويه الثقات من أحاديث صحيحة، ذلك أن ظاهرة الوضع على لسان الثقات ليبقى السند سليماً كانت منتشرة وقد خصص لها فصلاً بعنوان (الوضع على الثقات)[1].

أما الشيخ نعمت الله صالحي نجف آبادي المعاصر في كتابه الفارسي الذي عنوانه (الأحاديث الموهومة في مجمع البيان) فيؤكد ما مرَّ معنا من أن تيار الدس والجعل استخدم كتب أصحاب الأئمة ليدس فيها، حتى أن يونس بن عبد الرحمن وهو من كبار علماء الشيعة في زمن الأئمة عجز عن تمييز النصوص المدسوسة، إذ كان دس الروايات يتم باختلاق سندٍ صحيح، والنسخة الصحيحة كان يضاف إليها أثناء الاستنساخ، ثم تُحال للوراقين الذين يستنسخون النسخ المزورة. وهذا ما جعل آبادي يستنتج حصول علم إجمالي مفاده وجود أحاديث كاذبة في مجموع الأحاديث، وتقتضي القاعدة العقلية في حالات العلم الإجمالي ـ كما بُرهن عليه في علم أصول الفقه ـ أنه يجب الاجتناب عن تمام الأطراف المحتملة ما دامت الشبهة محصورة ومحددة الأطراف. ومن الكتب المجعولة كما يرى آبادي كتاب المحكم والمتشابه المنسوب إلى السيد المرتضى، وكتاب تفسير الإمام العسكري الذي ينقل منه صاحب بحار الأنوار كثيراً[2].

وأظن أن في ما عرضناه كفايةً لتوضيح حجم مشكلة الوضع في المجاميع الحديثية، وهي المشكلة التي لا وجود لمعالجة حاسمة لها في الأوساط الشيعية، مما يؤكد المأزق المحيط بالعقل النصي ما دام متكئاً على هذه المجاميع. على أننا اكتفينا بالجانب النظري من مشكلة الوضع، دون إيراد الأمثلة التطبيقية من الأحاديث الموضوعة، ذلك أن المصادر التي مررنا بها قد كفتنا ذلك فعلى من يريد التوسع مراجعة تلك المصادر.

وبإمكاننا بعد أن عرفنا هذا أن نميز الأحاديث الموضوعة ليس عن طريق السند فقط كما فعل بعض الدارسين وإن كان هذا الطريق محاطاً بالمشاكل كما

(1) حيدر حب الله: **نظرية السنة**، ص564ـ570.

(2) المصدر السابق، ص589ـ596.

سنبين، بل عن طريق دراسة النص دراسة ثقافية. فالنص الموضوع لا شك أنه يعبر عن ثقافة واضعه. غير أنه يجب أن نلتفت إلى أن هذه الخطوة تستلزم تغيير النظرة إلى المجاميع الروائية من كونها نصوصاً مقدسة نستمد منها فكرنا إلى نصوص بشرية ننقدها وفق أسس فكرية قائمة على غير النص، لأن أسسنا لو كانت مبنية على النص ذاته الذي ندرسه فإننا نقع فيما يسميه المناطقة بالدور أو التسلسل وذاك مرفوض؛ إذ كيف نأخذ معاييرنا من نص لا ندري إن كان صحيحاً أم لا ثم نأتي إلى النص نفسه بتلك المعايير لنعرف إن كان صحيحاً أم لا.

وإذا نظرنا إلى النصوص الحديثية التي مرت بنا وفق أسس ثقافية عقلانية معاصرة لا أسس نصية، وجدنا أنها تعبر عن الثقافة السلبية للمرأة، وبما أن هذه الثقافة لا يمكن أن تعبر عن المقدس فهي تعبر عن ثقافة من وضعوها، الذين كانوا أسرى لأنساق الثقافة الذكورية. ولا حاجة للتفصيل في دافعهم لوضعها، ذاك أنهم نتاج مجتمعٍ نصي، والمجتمع النصي كما بيَّنا يُخضع نفسه للنص خضوعاً تاماً ويرفض أن يخضع لغيره، ولأجل ذلك فمن أراد في مثل هذا المجتمع أن يُكسب شيئاً ما سلطةً فعليه أن يدعمه بنص، ولأن المجتمع كان آنذاك ذكورياً فمن الطبيعي أن يكون له دافع لإخضاع المجتمع لثقافته الذكورية، ولا يكون له ذلك في مجتمعٍ نصي إلا باستخدام النص، ولذلك قام بوضع هذه النصوص الذكورية الكثيرة التي مرت معنا، والتي كانت الأداة التي شرعنت الثقافة الذكورية وجعلت منها ديناً.

ثالثاً: مشكلة علم الرجال

«لقد بدأت الدعوة إلى إجراء التحقيق في سند الحديث من قبل بعض المتأخرين خلال القرن السابع للهجرة، وذلك تأثراً بالطريقة الشائعة لدى أهل السنة. حيث عمل العلامة الحلي أو شيخه ابن طاووس على استعارة تقسيم الحديث منهم إلى أربعة أقسام هي الصحيح والحسن والموثق والضعيف، حتى صار مسلكاً يحتذي به الأصوليون إلى يومنا هذا. (...) وقد أفضى تقسيم الحديث إلى طرح الكثير من الأخبار لعلة ضعف سندها حتى قُدِّر ما ضُعِّف من الأخبار التي تضمنتها الجوامع الأربعة إلى ما يتجاوز النصف من الأخبار. ففي الكافي وحده أحصى المجلسي في (مرآة العقول) الأخبار التي تطرح استناداً إلى ذلك الاصطلاح، وبغض النظر عن القرائن الأخرى، فبلغت أكثر من ثلثي الأخبار الموجودة فيه»[1]. ولهذا فالأخباريون اعتبروا أن التعامل مع الأحاديث وفق هذا المنطق يؤدي إلى زوال الدين، حتى قال بعضهم إن الدين هُدم مرتين: الأولى يوم السقيفة، والثانية بولادة العلامة الحلّي لأنه المسؤول عن هذا التقسيم[2]. والسبب في ذلك أن الأخباريين يمثلون العقل النصي بأقصى تطرفه، ذلك أنهم يعتمدون على النص الحديثي بشكل تام، فالنص يقوم لديهم مقام العقل في كل صغيرة وكبيرة، ولذلك فمتى قلَّ حجم هذا النص بطرح الأحاديث الضعيفة فإن ذلك سيسبب أزمة لهم، إذ ستصبح لديهم مناطق فراغ كثيرة لا نص فيها، وهو ما سيضعهم في مأزق، ولذلك فهم يرفضون تقسيم الحلي للحديث ويعتبرون جميع ما في الكتب الجوامع الأربعة صحيحاً وصادراً عن المعصومين. يقول زعيم الأخبارية الاسترآبادي: **«كلما راجعتُ وجداني وجدتُ قطعاً عادياً بأن الأئمة الثلاثة وسيدنا الأجل المرتضى، وبيان من ذكرنا ومن لم نذكر اسمه**

(1) يحيى محمد: مشكلة الحديث، ص210.

(2) أعيان الشيعة، ج5، ص401.

في كتابنا هذا من قدمائنا، لم يفتروا ولم يكذبوا فيما أخبروا به من أحاديث كتبنا المتداولة، لا سيما الكتب الأربعة، كلها الواردة عن أصحاب العصمة، وكانت مسطورة في كتب أصحابهم المصنفة بأمرهم وإشارتهم، وإنهم لم يُدخلوا في كتبهم ما لم يعتمد عليه مما لم يثبت وروده عنهم عليهم السلام»[1]. وللأخباريين حُججٌ عِدة في إثبات دعواهم، ناقشهم فيها الأصوليون ونقضوها، لا نرى حاجةً هنا لعرضها[2]. ونقول لا عجب أن يطمئن الاسترآبادي ويقطع بصحة جميع ما في كتب الكافي، رغم ما به من أحاديث موضوعة وضعيفة، ذلك أن طبيعة أصحاب كل عقيدة الاطمئنان إلى أن عقيدتهم صحيحة، فالمجتمعات الدينية تربي أبناءها على اليقين بما ورثوه وتعودوه من العقائد والأفكار، وتحارب كل شكٍّ تجاه تلك العقائد، رُغم أن الناس الذين يُجيَّشون للحرب من قبل الطبقة الدينية لم يبحثوا عن أصل عقيدتهم تلك وصحتها فكثير منهم لا يملك أدوات البحث أصلاً، وإنما يحاربون لأنهم مطمئنون كاطمئنان الاسترآبادي إلى صحة عقيدتهم التي قد تكون خاطئة.

على كل حال، ما نتج عن الأخذ بمبدأ التقسيم ذاك هو ظهور الكتب الرجالية التي تبحث في أمر السند، وتصنف الرواة حسب وثاقتهم، لتصنف بعد ذلك الحديث حسب رواته إلى صحيح أو ضعيف أو غير ذلك. أي أن علم الرجال أصبح علماً أساسياً. وكما أن المجاميع الحديثية المعتبرة هي أربع فكذلك الكتب الرجالية المعتبرة أربعة، وتسمى الأصول، وهي كل من رجال الكشي ورجال النجاشي ورجال وفهرست الطوسي، بالإضافة إلى كتاب الضعفاء لابن الغضائري. وبما أن أصحاب هذه الكتب متأخرون عن زمن الرواية وغير معاصرين للرواة فهذا يعني **«أن هناك فجوة بين علم الرجال وبين أغلب الرواة التي يتحدث عنهم هذا العلم. بل هناك انسداد في الباب بسبب وجود الفاصلة الزمنية الكبيرة»**[3].

---

(1) الفوائد المدنية، ص275.

(2) يُراجع كتاب مشكلة الحديث، ص213ـ222، للاطلاع على تفاصيل تلك المناقشة.

(3) يحيى محمد: مشكلة الحديث، ص227.

أما كتاب الكشي فأصله مفقود، وما بين يدينا هو ما انتخبه الشيخ الطوسي بعد تهذيبه وتلخيصه، لما فيه من الأغلاط حسب قول النجاشي[1]، والكتاب بعد تلخيص الطوسي تغلب عليه الأسانيد المعلقة، وقد ذُكرت هذه الأسانيد من غير إصلاح، وعلى رأي بعض المحققين أنه لم يصح من نصوص الكتاب المقدرة (1150) نصاً إلا أقل من ثلاثمائة نص فقط، بالإضافة إلى أنه يعتمد توثيق المروي عن الأئمة بحق الرواة، أي أنه لا يشمل جميع الرواة، إضافةً إلى أن هذا التوثيق يحتوي على روايات متعارضة من المدح والذم في حق عِدة رواةٍ[2].

أما كتاب الضعفاء لابن الغضائري فقد شكك في نسبته الكثير من العلماء، بل رأى بعضهم «**أن الكتاب قد وضعه بعض المخالفين ونسبه لابن الغضائري لأغراض واضحة، وهو أن الكتاب يتصف بشدة تضعيف رجال الشيعة ممن يعتمد عليهم في الرواية، فقليل ما يسلم منه أحد، الأمر الذي أثر على توثيقات المتأخرين، والاعتماد عليه يوجب رد أكثر أخبار الكتب المشهورة كما صرح بذلك بعض المتأخرين، حتى قيل إن السالم من رجال الحديث من سلم منه، وإن الاعتماد على كتابه في الجرح طرح لما سواه من الكتب**»[3].

أما كتاب النجاشي فهو مخصوص بمن لهم مؤلفات من الشيعة، أي أنه ليس شاملاً لكل الرواة، إضافة إلى أنه في أحيان كثيرة يصف الرجل بالثقة ثم يصفه بأنه يروي عن الضعفاء أو يعتمد المراسيل أو يصفه بالثقة ثم يصفه بأنه صحيح في الحديث أو ثقة في الحديث، بمعنى أن مفردة (ثقة) لدى النجاشي لا تعني وثاقة الرجل في النقل والرواية فقد يكون ثقة لكنه ضعيف الحافظة أو غير دقيق في ضبط الحديث[4].

أما الشيخ الطوسي وكتابه التهذيب في الرجال الذي عليه المعتمد كثيراً فقال عنه الخونساري: «**إنه قد ظهر أيضاً مما قد ذكره الشارح المتقدم اللبيب في**

(1) رجال النجاشي، ص372.

(2) يحيى محمد: **مشكلة الحديث**، ص228.

(3) المصدر السابق، ص228ـ2230.

(4) المصدر السابق، ص230ـ234.

حق كتاب (التهذيب) صدق ما نسب إلى مصنفه المنيف، من عدم التهذيب له في أمر التأليف والتصنيف، وكثرة ما يقع له في ذلك من الغلط والتحريف، إما لشدة حرصه على محض الجمع والجباية، أو لسعة دائرته في ميدان الفتوى والرواية، مضافاً إلى ما نسمى إليه من الإهمال في مرحلة تعريف الرجال، مع أن الظاهر كون علم الرجال من جملة مسلماته، وآل معظم رجوع الطائفة إلى توثيقاته، قال مولانا إسماعيل الخاجوئي المحقق في هذا المجال بل في سائر السجال لا يسوغ تقليد الشيخ في معرفة أحوال الرجال ولا يفيد أخباره بها ظناً بل ولا شكاً في حال من الأحوال لأن كلامه في هذا الباب مضطرب، ومن اضطرابه أنه يقول في موضع أن الرجل ثقة، وفي آخر أنه ضعيف، كما في سالم بن مكرم الجمال، وسهل بن زياد من رجال علي بن محمد الهادي‌عليه السلام، وقال في الرجال: محمد بن علي بن بلال ثقة، وفي كتاب (الغيبة): إنه من المذمومين وفي عبد الله بن بكير: أنه ممن عملت الطائفة بخبره بلا خلاف، وكذا في العدة وفي الاستبصار في أواخر الباب الأول من أبواب الطلاق، منه صرح بما يدل على فسقه وكذبه، وأنه يقول برأيه، وفي عمار الساباطي أنه ضعيف لا يعمل بروايته، وكذا في الاستبصار وفي العدة إن الطائفة لم تزل تعمل بما يرويه وأمثال ذلك منه كثير جداً، وأنا إلى الآن لم أجد أحداً من الأصحاب غير الشيخ في هذا الكتاب يوثق علي بن أبي حمزة البطائني، أو يعمل بروايته إذا انفرد بها لأنه خبيث واقفي كذاب مذموم، (. . .). عليه فقس من قرنه الشيخ به في كلامه المنقول عنه آنفاً.

ومن اضطرابه أنه رحمه الله تارة يشترط في قبول الرواية الإيمان والعدالة، كما قطع به في كتبه الأصولية، وهذا يقتضي أن لا يعمل بالأخبار الموثقة والحسنة، أخرى يكتفي في العدالة بظاهر الإسلام، ولم يشترط ظهورها، ومقتضاه العمل بهما مطلقاً كالصحيح، وقع له في الحديث وكتب الفروع غرائب، فتارة يعمل بالخبر الضعيف، حتى أنه يخصص به أخباراً كثيرة صحيحة حيث يعارضه بإطلاقها، وتارة يصرح برد الحديث لضعفه، وأخرى يرد الصحيح معللاً أنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً كما عليه المرتضى علم الهدى وأكثر المتقدمين، ومن هذا اضطرابه فكيف يفيد إخباره باتفاقهم على العمل بخبره ظناً بذلك، والعجب من صاحب الذخيرة أنه كيف ظن بأخباره هذا اتفاق الأصحاب على

العمل بأخبار عثمان بن عيسى، وهو معمول في عداد من لا يعملون بأخباره، إلا أن تكون محفوفة بالقرائن، فالاعتماد إذن عليها لا عليه، ولو كان إخبار هذا مفيداً للظن باتفاقهم على العمل بأخباره لكان مفيداً للظن باتفاقهم على العمل بأخبار من قرنهم به، وقد علم أنهم لا يعملون بأخبار ابن أبي حمزة إذا انفرد بها، وكيف يفيد ما أفاده الظن المذكور، وأغلب أصحابنا لا يعملون بأخبار الموثقين من المخالفين كالفطحية، والواقفية، والناووسية، وغيرهم، كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني في دراية الحديث، فما ظنه بعملهم بأخبار الغير الموثقين منهم كابن عيسى وابن أبي حمزة ومن شاكلهم»[1]. وقال كذلك الشيخ يوسف البحراني أن الشيخ الطوسي قد وقع له في كتابه التهذيب «من السهو والغفلة والتحريف والنقصان في متون الأخبار وأسانيدها، وقلما يخلو خبر من علة ذلك»[2].

مما سبق نخلص هو أن ما ورثه المتأخرون عن الرواة هو ما قدمه لهم النجاشي والطوسي بعلاتهما المذكورة، إضافة إلى الفاصلة الزمنية الكبيرة بين عصر الإمام الصادق الذي رويت عنه كثير من أحاديث الرجال وبين عصر النجاشي والطوسي والتي تصل إلى ثلاثمائة سنة، «فكيف يمكن الاطمئنان إلى التوثيق الذي يصدر منهما حول الرواة الذين عاصروا الصادق ورووا عنه مع طول هذه المدة وقصر العبارات التي أورداها واقتضابها من حيث إنها غالباً ما لا تفي بشيء مهم في التعرف على الراوي»[3]. وعلى ما يرى الشيخ الهمداني «أنه لا يكاد يوجد خبر يمكن إثبات عدالة رواته على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحة والعمل بظنون غير ثابتة الحجية، الأمر الذي دعاه إلى ترك الفحص عن حال الرجال ومعرفة أحوالهم. (. . .) بل ذهب البعض إلى أن الظن الحاصل من الخبر الذي استفيدت عدالته من تزكية الواحد قد يكون أضعف مما يحصل من أصالة البراءة أو عموم الكتاب»[4].

(1) روضات الجنات، ج 6، ص 231.
(2) لؤلؤة البحرين، ص298.
(3) يحيى محمد: مشكلة الحديث، ص239.
(4) المصدر السابق، ص240.

وهذا الشك حول وثاقة الرواة لا يُستثنى منه أحد حتى أصحاب الأئمة، فأصحاب الأئمة قد وردت فيهم الأحاديث المتعارضة التي تمدحهم تارة وتذمهم أخرى، وقد ذهب الوحيد البهبهاني إلى نفي وجود القطع في وثاقة أصحاب الأئمة، رغم صورة التبجيل المرسومة لهم في الأذهان، أمثال زرارة بن أعين وليث المرادي وحريز وعبد العظيم بن عبد الله الحسني والهشامين وغيرهم ممن هم مصدر التعويل في تصحيح الحديث[1]. بل إن البهبهاني يرى أن تتبع وثاقة أصحاب الأئمة في كتب الرجال مضرٌ لما ورد في تلك الكتب **«من الأحاديث الدالة على ذم الأجلة الفحول وأعاظمهم من أرباب الأصول، مثل أحمد بن محمد بن عيسى»**[2].

بهذا تتضح لدينا المشكلة المحيطة بعلم الرجال، ففضلاً عن الفاصلة الزمنية بين الموثِّقين والموثَّقين، وفضلاً عن الروايات المتضاربة في الموثَّقين، من أين لنا أن نضمن أن قول عالم الرجال عن الراوي الفلاني أنه ثقة مطابقٌ للواقع والحقيقة، فعلى أي مستندٍ استند، وألا يمكن أن يكون مشتبهاً، أو مُفتياً بظن، أو قائلاً بجهل، أو مائلاً لهوى، أو متعصباً لمذهب. والتاريخ يعلمنا أن كلام الرجال عن الرجال لا يمكن أن يكون حيادياً، وحتى لو كان فمن أين لنا الدليل على حياديته، غير الظن، ومتى كان الظن يغني عن العلم شيئاً. **«لذلك ليس غريباً في كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات، وهو توصيف لكل الفرق، عدا تلك التي تعاطف معها المحدِّث، ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوي الواحد، فبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه في دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم النسيان، وليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية، أو الإعجاب والاحتقار، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الأيدلوجية»**[3].

(1) المصدر السابق، ص240ـ247.

(2) رسالة الاجتهاد والأخبار، ص78.

(3) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 104.

نكتفي بما تكلمنا عنه من مشكلة علم الرجال، كمثال على علوم الحديث المستخدمة، التي ليست بقادرة على حل أي مشكلة بشكل قطعي. ولو أردنا الكلام على المشاكل الأخرى المتعلقة بالرواية لطال بنا المقام، كمشكلة النقل بالمعنى وتعدد الوسائط وضبط الرواة وحفظهم وغيرها من المشاكل التي جعلت من بعض التيارات تتجاهل البحث في سند الرواية لتتجه لنقد متن الرواية على أسس عقلانية أو قرآنية. «**فهؤلاء الرواة يتفاوتون في قابلياتهم الطبيعية على الاحتفاظ بتفاصيل الواقعة ودقائق الرواية ومن ثم نقلها إلى الآخرين بدقة ووضوح، فقد يعجز الشاهد عن نقل الحادثة بكل جوانبها فينسى جزءاً أو أكثر منها، ثم يضطر لملأ الفجوات في الرواية بما يفترض أنه الصحيح أو المناسب لسياقها، وقد لا يتخذ هذا التبديل في الأحداث شكلاً واعياً أو مقصوداً بشكل مباشر، بل إن الراوي قد يعتقد أن ما ينقله عن الواقعة ويذكره عنها هو الحاصل حقاً، وأنها وقعت كما يرويها هو وينقل تفاصيلها. ويتصل بهذا العامل أمر آخر وهو عامل الكبر والاختلاط في آخر العمر بالنسبة للراوي، إذ كثيراً ما يؤثر هذا الأمر على ذاكرة الراوي وقدرته على الرواية والنقل الدقيق**»[1].

يقول السيد محمد باقر الصدر متحدثاً عن مشكلة النص الحديثي: «**فمن المتفق عليه بين المسلمين اليوم: أن القليل من أحكام الشريعة الإسلامية هو الذي لا يزال يحتفظ بوضوحه وضرورته وصفته القطعية، بالرغم من هذه القرون المتطاولة التي تفصلنا عن عصر التشريع. وقد لا تتجاوز الفئة التي تتمتع بصفة قطعية من أحكام الشريعة، الخمسة في المائة من مجموع الأحكام التي نجدها في الكتب الفقهية. والسبب في ذلك واضح، لأن أحكام الشريعة تؤخذ من الكتاب والسنة، أي من النص التشريعي، ونحن بطبيعة الحال نعتمد في صحة كل نص على نقل أحد الرواة والمحدثين ـ باستثناء النصوص القرآنية ومجموعة قليلة من نصوص السنة التي ثبتت بالتواتر واليقين ـ ومهما حاولنا أن ندقق في الراوي ووثاقته وأمانته في النقل، فإننا لن نتأكد بشكل قاطع من صحة النص ما دمنا لا نعرف مدى أمانة الرواة إلا تاريخياً، لا بشكل مباشر، وما دام الراوي**

---

(1) الشيخ الأميني: الوضاعون وأحاديثهم، ص 14.

الأمين قد يخطئ ويقدم إلينا النص محرّفاً، خصوصاً في الحالات التي لا يصل إلينا النص فيها إلا بعد أن يطوف بعدة رواة، ينقله كل واحد منهم إلى الآخر، حتى يصل إلينا في نهاية الشوط. وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحة النص، وصدوره من النبي أو الإمام، فإننا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوّه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن أن تلقي عليه ضوءاً. ولدى عرض النص على سائر النصوص التشريعية للتوفيق بينه وبينها، قد نخطي أيضاً في طريقة التوفيق، فنقدم هذا النص على ذاك، مع أن الآخر أصح في الواقع، بل قد يكون للنص استثناء في نص آخر ولم يصل إلينا الاستثناء، أو لم نلتفت إليه خلال ممارستنا للنصوص، فنأخذ بالنص الأول مغفلين استثناءه الذي يفسره ويخصصه. فالاجتهاد إذن عملية معقدة، تواجه الشكوك من كل جانب ومهما كانت نتيجته راجحة في رأي المجتهد، فهو لا يجزم بصحتها في الواقع، ما دام يحتمل خطأه في استنتاجها، إما لعدم صحة النص في الواقع وإن بدا له صحيحاً، أو لخطأ في فهمه، أو في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص، أو لعدم استيعابه نصوصاً أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهل عنها الممارس أو عاشت بها القرون»[1].

والنتيجة النهائية التي نخرج بها من هذا الفصل هي أن الاتكاء على النص الحديثي لتكوين فكرٍ ما هو فعلٌ خاطئٌ ولا شك، لما يعتور هذه المجاميع الروائية من مشاكل عديدة لا يمكن حلها. وبالتالي فعلينا إعادة النظر في كل ما بُني على أساس هذه المجاميع الروائية، وقُدِّم للناس من قِبل العقل النصي على أنه دين، وفق أسسٍ أخرى غير الأسس التي يقوم عليها العقل النصي، ووفق مناهج أخرى غير المناهج القديمة التي استخدمها هذا العقل لعدم جدواها.

ولا شك أن موضوع المرأة الذي تحدثنا كثيراً عنه في الفصول السابقة من المواضيع التي تحتاج إلى إعادة نظرٍ بشكلٍ جذري، لإعادة الاعتبار إلى هذا الكائن الذي سُلب حقوقه وإنسانيته باسم الدين.

---

(1) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص397.

الخاتمة

لم تكن هذه الدراسة كما رأينا دراسة دينية تهدفُ للوصول إلى ما يريد الدين، بل كانت دراسةً ثقافية تهدف لتفكيك آليات العقل النصي وإبراز مآزقه. وقد اخترنا كمادةٍ للتحليل ما أنتجه العقل النصي قديماً حول قضية المرأة. أي أن الدفاع عن قضية المرأة ليس هو الهدف الأساس لهذا الكتاب، وإن كان الكتاب يساهم في الدفاع عن قضية المرأة، ولذلك أنت لم تجد في هذا الكتاب على سبيل المثال بياناً بحقوق المرأة التي يجب أن تُعطى إليها، أو توضيحاً لمكانة المرأة الصحيحة في الدين الإسلامي. فقضية المرأة كانت مجرد ذريعةٍ إذا صح التعبير لنقد العقل النصي، وإن كان الكتاب قد قام بتعرية الصورة السلبية للمرأة في التراث الديني الشيعي، لكن هذه الخطوة لم تكن إلا وسيلة لبلوغ هدفٍ أعمق؛ ذلك أنا نرى أن ما حدث للمرأة من سلبٍ لحقوقها وما زال يحدث في المجتمع الديني ما هو إلا نتيجة لاحتكار العقل النصي وظيفة إنتاج المعرفة في هذا المجتمع. وبالتالي رأينا أن معالجة أصل الداء أولى من الاكتفاء بمعالجة تأثيراته الجانبية فقط.

وقد قمنا للوصول إلى هدفنا بثلاث خطوات. ففي الفصل الأول قمنا مستخدمين المنهج البنيوي التوليدي بعرض ملامح الصورة السلبية للمرأة في التراث الديني الشيعي، وبينا كيف أن هذه الصورة تمثل بنية ثابتة تتكرر في مختلف العلوم الدينية، وهي بنية مشابهة لما وجدناه في الفكر الأرسطي الممثل للثقافة البطريركية وفي التراث الزهدي الأرثوذكسي لمختلف الحضارات.

أما في الفصل الثاني فحاولنا التركيز على السبب الذي جعل العلماء الشيعة القدامى ينتجون هذه الصورة السلبية عن المرأة رغم اشتغالهم طوال أعمارهم على النص الديني، هذا النص الذي من المفترض أن يكون مدافعاً عن حقوق المرأة في مجتمعٍ يسلبها تلك الحقوق كما يرى الإسلاميون المعاصرون،

ووضحنا أن الخلل ليس كامناً فقط في الثقافة التي تأثر بها أولئك العلماء بل كامنٌ في المنهج الذي يستخدمه العقل النصي لمعالجة النص من جهة وكامنٌ في النص المُعالج من جهةٍ أخرى. وقد استخدمنا في الفصل الثاني المنهج البنيوي الشكلاني لإثبات التهمة على النص بدراستنا لنهج البلاغة كعيِّنة من المدونة الحديثية. لنبين أن ما يقوم به الإسلاميون المعاصرون من تأويل هو مجرد مراوغة للفرار من مواجهة مشكلة النص، لأن الإسلاميين المعاصرين وإن كانوا يتبنون رؤية مختلفة للمرأة عن القدماء إلا أنهم يتبنون المنهج القديم نفسه الذي بينا خلله والذي كان يتبناه القدماء كآلية للعقل النصي في معالجته للنص.

أما في الفصل الثالث فسلطنا الضوء على بعض من مشاكل النص الحديثي أو المجاميع الروائية، لنبين أن ما يفعله العقل النصي من اتكاءٍ على تلك المدونة لإنتاج المعرفة التي تقدم للناس على أنها دين هو فعلٌ خاطئ سيعود على المجتمع بالضرر كما هو حاصل في موضوع المرأة.

والحقيقة، أنني لا أريد من الدعوة إلى العقل الفلسفي ومن هذا الكتاب التطرفَ، والدعوة إلى إلغاء العقل النصي تماماً، أو القول إن كل ما ينتجه هو خطأ في خطأ، فذلك ليس بصحيح، فالعقل النصي وإن أخطأ في موضوع المرأة فلا يلزم من ذلك أنه مخطىء في كل ما أتى به. إنما أنا أدعو إلى إزالة وهم القداسة عما يُنتجه العقل النصي، والدعوة إلى نقد ذلك الإنتاج، ونقد ذلك العقل وإصلاح أدواته. وفسح المجال للعقل الفلسفي ليأخذ مكانه، وذلك لا يتم إلا بالثقة بالعقل الإنساني وبقدرته على إنتاج المعرفة باستقلالية عن النص الديني، وذلك لا يعني القول بعصمته، بل هو محتاجٌ إلى ممارسة النقد على نفسه باستمرار، ليصلح من أخطائه، ويسد ثغراته، وبذلك يتطور يوماً بعد يوم، وهذا ما يعنيه التقدم في درب الحضارة.

ويُفترض أن يتبع هذا التفكيك للعقل النصي تأسيسٌ لنوعٍ آخر من العقل ولآليات جديدة للتعامل مع النص الديني، غير أنا اكتفينا بجانب التفكيك في هذا الكتاب، مع إشارات بسيطة للعقل الفلسفي الذي نتبناه كبديل عن العقل النصي، غير أننا لم نتعرض له هنا ولم نبسط القول فيه، فما هو تعريف العقل الفلسفي؟

وما هي حدوده؟ وهل بإمكانه أن يكون بديلاً كلياً من العقل النصي؟ أسئلةٌ نتركها مفتوحةً لمكانٍ آخر.

أي أننا قمنا هنا ببيان خط انكسار البارادايم (Paradigm) الذي يمثله الفكر الديني السائد. والبارادايم كما صاغه كون (Thomas kuhn) هو «**نظام إطاري شبه مغلق، يعطي أتباعه هوية جمعية تميزهم عن غيرهم. يتضمن هذا الإطار نظريات ومناهج تفكير وعمل وصيغ علاقات وتراتب، يتعامل معها الأعضاء كمسلمات، مجموع هذه الاعتبارات هي أشبه بأيديولوجيا تقدم نفسها كصورة حقيقية للعالم**»[1]. وخط الانكسار وفق نظرية كون يعني عوامل ضعف البارادايم داخل نظامه الفكري أو العملي، حيث لكل بارادايم خط انكسار، وحيث التقدم لا يكون إلا بنقد هذا البارادايم للانتقال إلى مرحلة أكثر تقدماً[2].

(1) توفيق السيف: **حدود الديمقراطية الدينية**، ص 90.

(2) المصدر السابق ص89 للتوسع حول (البارادايم).

فهرس المصادر والمراجع

● الكتب الورقية

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ الكتاب المقدس.

3 ـ أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ط. 3 بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007م.

4 ـ الأعرجي، محسن، **وسائل الشيعة في أحكام الشريعة**، ط1. إيران: كتابفروشي مصطفوي، 1985م.

5 ـ المحقق الأردبيلي، **زبدة البيان**، طهران: المكتبة المرتضوية، دت.

6 ـ الاسترآبادي، محمد أمين، **الفوائد المدنية**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1424هـ.

7 ـ أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1914م.

8 ـ الأمين، محسن، **أعيان الشيعة**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1986م.

9 ـ الشيخ الأميني، **الوضاعون وأحاديثهم**، ط1. قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1999م.

10 ـ الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1419هـ.

11 ـ الأنصاري، محمد علي، **الموسوعة الفقهية الميسرة**، ط1. قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ

12 ـ إيكو، أمبرتو، **ست جولات في الغابة القصصية**، ترجمة محمد بن منصور أبا حسين. الرياض: جامعة الملك سعود، 1998م.

13 ـ بارندر، جيفري، **الجنس في أديان العالم**، ترجمة نور الدين البهلول، بيروت: دار الكلمة، 2001م.

14 ـ البازعي، سعد مع الرويلي، ميجان، **دليل الناقد الأدبي**، ط3. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002م.

15 ـ البحراني، علي ابن ميثم، المصباح، **شرح نهج البلاغة الكبير**، 5 مجلدات،

ط2.طهران: مطبعة خدمات جابي. 1404هـ.
16 ـ المحقق البحراني، **الحدائق النضرة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، دت.
17 ـ المحقق البحراني، **لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث**، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، دت.
18 ـ البرقوقي، عبد الرحمن، **شرح ديوان المتنبي**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م.
19 ـ البغدادي، أحمد، **أحاديث الدين والدنيا**، الواقع المفارق للنص الديني، ط1. بيروت: دار الانتشار العربي، 2005م.
20 ـ البهبهاني، **رسالة الاجتهاد والأخبار**، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في نهاية الأخير. طبعة حجرية. طهران: مطبعة ميرزا حبيب الله دار الخلافة، 1317هـ.
21 ـ البهبودي، محمد باقر، معرفة الحديث تاريخ نشره وتدوينه وثقافته عند الشيعة الإمامية، إيران: مركز انتشارات علمي وفرهنكي، دت.
22 ـ البيهقي، علي بن زيد، **معارج نهج البلاغة**، ط1.قم: مكتبة المرعشي النجفي. 1409هـ.
23 ـ تيرنر، كولن. التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة حسين علي عبد الساتر، ط1. ألمانيا: دار الجمل، 2008.
24 ـ الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م.
25 ـ الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، ط5. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.
26 ـ الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، بيروت: المكتبة العصرية، 2000م.
27 ـ الجزائري، نعمة الله، منبع الحياة، مطبوع على هامش كتاب الشهاب الثاقب للكاشاني، ط2. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1401هـ.

28 ـ الشيخ الجواهري، **جواهر الكلام**، ط2. طهران: دار الكتب الإسلامية، دت.

29 ـ الجوهري، عايدة، **رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات**، ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.

30 ـ حب الله، حيدر، **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، التكون والصيرورة، ط1. بيروت: دار الانتشار العربي، 2006م.

31 ـ بن حتيرة، صوفية السحيري، **الجسد والمجتمع**، دراسة أنتروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد. ط1. بيروت: دار الانتشار العربي، 2008م.

32 ـ ابن أبي الحديد: ، **شرح نهج البلاغة**، 20 مجلداً القاهرة: دار إحياء التراث العربي، 1385هـ.

33 ـ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ.

34 ـ الحسني، معروف هاشم، **الموضوعات في الآثار والأخبار**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1987م.

35 ـ الحكيم، السيد محسن، **مستمسك العروة الوثقى**، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404هـ.

36 ـ حمودة، عبد العزيز، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، سلسلة عالم المعرفة العدد 232، الكويت: المجلس الثقافي الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998م.

37 ـ حمودة، عبد العزيز، **الخروج من التيه**، سلسلة عالم المعرفة العدد 298. الكويت: المجلس الثقافي الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003م.

38 ـ العلامة الحلي، **تحرير الأحكام**. ط1. قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1422هـ.

39 ـ العلامة الحلي، **تذكرة الفقهاء** (ط.ق). طهران: منشورات المكتبة الرضوية، دت.

40 ـ العلامة الحلي، **تذكرة الفقهاء** (ط.ج)، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1414هـ.

41 ـ العلامة الحلي، **نهاية الأحكام**، ط،. قم: مؤسسة إسماعيليان، 1410هـ.

42 ـ الحويزي، **تفسير نور الثقلين**، قم: مؤسسة اسماعيليان، 1412هـ.

43 ـ الحيدري، إبراهيم، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، ط1، بيروت: دار الساقي، 2003م.

44 ـ الخوئي، حبيب الهاشمي، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، **21 مجلداً**. ط4.طهران: المكتبة الإسلامية. 1405هـ.

45 ـ السيد الخوئي، **مصباح الفقاهة**. ط1. قم: مكتبة الداوري، دت.

46 ـ السيد الخوئي، **كتاب النكاح** منشورات مدرسة دار العلم.

47 ـ الخوانساري، محمد باقر، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، ط1. بيروت: الدار الإسلامية، 1991م.
48 ـ السرخسي، علي ناصر، **أعلام نهج البلاغة**، ط1، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. 1366هـ
49 ـ سروش، عبد الكريم، **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة دلال عباس. ط1. بيروت: دار الجديد، 2002م.
50 ـ السيف، توفيق، **حدود الديمقراطية الدينية**، ط1. بيروت: دار الساقي، 2008م.
51 ـ ابن سينا، **الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: الإدارة العامة للثقافة، 1954م.
52 ـ شبر، عبد الله، **الأخلاق**، تحقيق جواد شبر، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، دت.
53 ـ شرفي، عبد الكريم، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة. ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2007م.
54 ـ الشريف الرضي، **حقائق التأويل**، بيروت: دار المهاجر، دت.
55 ـ شمس الدين، محمد مهدي، **مسائل حرجة في فقه المرأة**، 4 أجزاء. ط4. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2001م.
56 ـ الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ط1، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1418هـ.
57 ـ الشيرازي، محمد الحسيني، توضيح نهج البلاغة، 4 مجلدات. طهران: دار تراث الشيعة. دت.
58 ـ الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، قم: مؤسسة بوستان كتاب، 1425هـ.
59 ـ الطباطبائي، **تفسير الميزان**، قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، 1412هـ.
60 ـ الطبرسي، **تفسير جامع الجوامع**. ط1. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1418هـ.
61 ـ الطبرسي، **تفسير مجمع البيان**. تحقيق لجنة من العلماء والمحققين. ط1. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1995م.
62 ـ الطريحي، فخر الدين، **تفسير غريب القرآن**، تحقيق محمد كاظم الطريحي. قم: انتشارات زاهدي، دت.
63 ـ الطوسي، **التبيان**، تحقيق أحمد العاملي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1409هـ.
64 ـ عبد الفتاح إمام، إمام. **أفلاطون والمرأة**، ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م.
65 ـ عبد الفتاح إمام، إمام، **أرسطو والمرأة**، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م.

66 ـ عبد الفتاح إمام، إمام، **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م.

67 ـ عبد الكريم، خليل، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ط1. القاهرة: سينا للنشر، 1995م.

68 ـ عبده، محمد، **شرح نهج البلاغة**، القاهرة: دار الحديث، 2004م.

69 ـ عبيدات، ذوقان مع عدس، عبد الرحمن مع عبد الحق، كايد، **البحث العلمي مفهومه أدواته أساليبه**. الرياض: دار أسامة للنشر، 1997م.

70 ـ عصفور، جابر، **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ط3. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992م.

71 ـ العقاد، عباس محمود، **إبليس**، ط3، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.

72 ـ العقاد، **عباس محمود**، عبقرية الإمام علي، بيروت: المكتبة العصرية، 1967هـ.

73 ـ العياشي، محمد بن مسعود، **تفسير العياشي**، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، دت.

74 ـ غادامير، هانس غيورغ، **فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف). ترجمة محمد شوقي الزين.**، ط2، بيروت: الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي ومنشورات الاختلاف، 2006م.

75 ـ الفرج، علي، **تكوين البلاغة قراءة جديدة ومنهج مقترح**، ط1، قم: دار المصطفى لإحياء التراث، 1420هـ.

76 ـ فرويد، سيغموند، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي. ط4. بيروت: دار الطليعة، 2004م.

77 ـ القطب الراوندي، **فقه القرآن**، ط2، النجف: مكتبة السيد المرعشي، 1405هـ.

78 ـ الكاشاني، الفيض، **التفسير الصافي**، ط2. قم: مؤسسة الهادي، 1416هـ.

79 ـ الكاشاني، الفيض، **عقبات الدنيا**، ط2، قم: ذوي القربى، 1427هـ.

80 ـ السيد الگلپايگاني، **كتاب القضاء**، ط1، قم: مطبعة الخيام، 1401هـ.

81 ـ لحميداني، حميد، **القراءة وتوليد الدلالة**، تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، ط1. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003م.

82 ـ كاظم، نادر، **المقامات والتلقي**، بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003م.

83 ـ الشريف المرتضى، **الانتصار**، قُم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ.

84 ـ الشريف المرتضى، **مجموعة رسائل الشريف المرتضى**، إعداد مهدي رجائي. قم:

نشر دار القرآن الكريم، 1405هـ.
85 ـ المجلسي، **بحار الأنوار**، ط2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983م.
86 ـ محسني قندهاري، محمد آصف، **مشرعة بحار الأنوار**، ط1، قم: مكتبة العربي ومكتبة عزيزي، 1423هـ.
87 ـ محمد، يحيى، **مشكلة الحديث**، ط1، بيروت: دار الانتشار العربي، 2007م.
88 ـ المشهدي، الميرزا محمد. تفسير كنز الدقائق. ط1. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ.
89 ـ المعري، أبو العلاء، **اللزوميات**، بيروت: دار الجيل، 2001م.
90 ـ مغنية، محمد جواد، **ظلال نهج البلاغة**، محاولة لفهم جديد. ط1.بيروت: دار العلم للملايين. 1972م.
91 ـ الشيخ المفيد، **أحكام النساء**، بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م.
92 ـ الشيخ المفيد، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ط2. بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر، 1993م.
93 ـ الشيخ المفيد، **المسائل السروية**، ط2. بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م.
94 ـ الشيخ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. ط1. قم: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1408هـ.
95 ـ الشيخ المنتظري، **نظام الحكم في الإسلام**، ط1، قم: لجنة الأبحاث الإسلامية في مكتب الشيخ منتظري. دت.
96 ـ مهريزي، مهدي، **نحو فقه للمرأة يواكب الحياة**، بيروت: دار الهادي، 2002م.
97 ـ الموسوي، عباس علي، **شرح نهج البلاغة**، 5 مجلدات، ط1.بيروت: دار الرسول ودار المحجة البيضاء. 1418هـ.
98 ـ النجاشي، أبو العباس، **رجال النجاشي**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، دت.
99 ـ النراقي، محمد مهدي، **جامع السعادات**، ط4. ثلاثة أجزاء، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. دت.
100 ـ النوري، **مستدرك الوسائل**، ط2.بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. 1408هـ.
101 ـ السيد اليزدي، **العروة الوثقى**، ط1، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1420هـ.
102 ـ يوسف، أحمد، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007م.

● المجلات والسلاسل

103 ـ نصوص معاصرة، العدد السادس (بيروت: مركز البحوث المعاصرة، 2006م).
104 ـ نصوص معاصرة، العدد التاسع (بيروت: مركز البحوث المعاصرة، 2007م).
105 ـ المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكالات. سلسلة كتاب نصوص معاصرة. بيروت: دار الهادي، 2008م.
106 ـ اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، سلسلة كتاب نصوص معاصرة. بيروت: دار الهادي، 2008م.

● الكتب الإلكترونية:

107 ـ المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر. (www.yasoob.com).
108 ـ آملي، جوادي، جمال المرأة وجلالها. (www.rafed.net).
109 ـ دستغيب، التفكر، (www.alkadhum.org).
110 ـ الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، (قرص مكتبة أهل البيت، الإصدار الأول، 2005م).
111 ـ الصدر، مهدي، أخلاق أهل البيت، (www.alkadhum.org).
112 ـ الطبرسي. مكارم الأخلاق. (www.najaf.org).

محمد الخَبّاز

● **صدر له:**

1 ـ سيرة وعي، مجموعة شعرية، (الدمام: مطابع الابتكار، 2005م).

2 ـ عند سدرة المنتهى، نماذج من الشعر الولائي القطيفي مع دراساتٍ تاريخية ونقديةٍ له، (عملٌ مُشترك)، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2007م).

3 ـ قطرة عطش، مجموعة شعرية صدرت ككتاب إلكتروني (e-book). 2008م. (يمكن تحميله من المدونة الشخصية).

● **له مخطوط:**

1 ـ مجموع مراثٍ بحرانية ويليه كتاب الثارات لابن مُتوَّج (تحقيق).

2 ـ صورة الآخر في شعر المتنبي: دراسة اجتماعية. (رسالة الماجستير في النقد والأدب).

3 ـ مرايا المتنبي. مجموعة شعرية.

● البريد الإلكتروني: alsaidmk@yahoo.com

● المدونة الشخصية: http://alsaidmk.jeeran.com

● العنوان البريدي: ص.ب 11438 الظهران 31311.

الصراع بين النزعة النقدية والنزعة التسليمية صراع قديم جديد.

إنه يتجدد باستمرار ويتخذ أشكالاً وصيغًا ما زلنا نشهد تلونها على مدى العصور.

والتراث العربي الإسلامي حافل بصراع الثنائيات، فمن الصراع بين الشك واليقين إلى الصراع بين الأتباع والإبداع إلى الصراع بين أهل النقل وأهل العقل...

هذا الكتاب يعلن انحيازه بوضوح وجلاء إلى جانب العقل الفلسفي ضدّ العقل النصّي، على أنه لا ينبغي الوصول إلى شاطئ اليقين. بل هو يتوخى النقد والتفكيك والتحليل.. يسعى إلى الهدم ولكن ليس من أجل الهدم فحسب، بل مدفوع بتوقه إلى التغيير والتقدم رافضًا الخضوع للسلطة الدينيّة بخطابها المرتكز على النص الديني.

وهو وفي قيامه بعملية النقد هذه يلجأ إلى أكثر من أداة منهجّية واحدة، إذ يستخدم المنهج البنيوي والمنهج الهرمنيوطيقي في دأبه ألى تعرية الخطاب الذكوري والانتصار للمرأة من خلال نقد العقل النصّي الذي أنتج الصورة السلبية عنها، معتبرًا أن موضوع المرأة الذي يتصدّى له ليس إلا أحد وجوه المعاناة التي يعيشها الأفراد في ظل المجتمع الديني الخاضع لهيمنة هذا العقل.

ISBN 978-9953-529-08-X

9 789953 529080